Polem.
2701.4

Polem. 2701t

Thomasius

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Beiträge

zur

kirchlichen Christologie

von

D. G. Thomasius,
ordentlichem Professor der Theologie.

(Abdruck aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.)

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1845.

393. 15

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie.

Erster Artikel.

Unsere Zeitschrift hat die Stellung, welche die Freunde und Bekenner der lutherischen Kirche zur theologischen Wissenschaft einnehmen, schon so oft und bestimmt bezeichnet, daß man ein Mißverständniß darüber kaum für möglich halten sollte. Was wir wollen ist ein Zwiefaches. **Erstlich** eine **feste und sichere Basis**, **sodann ein lebendiger, organischer Fortschritt auf Grund derselben.** Diese Basis nun ist uns das Bekenntniß derjenigen Kirche, welcher wir selber angehören und in deren Lehre wir den Ausdruck unseres eigenen Glaubens an den Inhalt des göttlichen Wortes erkennen. Auf diesem Bekenntniß stehen wir mit der vollen Ueberzeugung unseres Herzens, weil es auf dem Grunde erbaut ist, außer welchem kein anderer gelegt werden kann, weil es den Glauben bekennt, von welchem wir aus heiliger, göttlicher Schrift und aus eigener Erfahrung wissen, daß er gerecht und selig macht. Eben deßhalb ist uns der wesentliche **Inhalt** dieses Bekenntnisses zugleich die Basis der Theologie; denn Schriftlehre und Kirchenlehre, Glauben und Wissenschaft fallen uns nicht so auseinander, daß wir das eine ohne das andere besitzen oder treiben könnten. Theologie ist uns überhaupt nichts Anderes, als die wissenschaftliche Erforschung, Rechtfertigung, Entwicklung und Darstellung der Einen göttlichen Wahrheit, welche in Christo der Welt erschienen ist, und des Einen Glaubens an diese Wahrheit, den wir mit

unserer Kirche theilen — und weil die Grundlagen dieses Glaubens, nämlich die großen evangelischen Heilslehren von dem Erlöser und von der Erlösung, in dieser Zeit von allen Seiten her bekämpft und verdächtigt werden, so halten wir es für unsere nächste Aufgabe, sie zu schirmen und in's rechte Licht zu stellen. In dem großen Kampf, in dem wir mit der römisch-katholischen Kirche, ohne ihn provocirt zu haben, verwickelt sind, und gegenüber den Tendenzen einer sogenannten „modernen Wissenschaft" ist es uns vor Allem um Wahrung und Vertheidigung der theuern Güter zu thun, welche unsere Kirche durch Gottes Gnade besitzt. Dabei aber wissen wir uns so wenig im Widerspruche mit der Anforderung eines lebendigen Fortschritts, welche wir an die Theologie und an ihre Vertreter stellen, daß wir sie vielmehr nur auf diese Weise lösen zu können, gewiß sind. Denn ein wahrer Fortschritt findet wie auf allen Gebieten der Wissenschaft so auch hier nur da Statt, wo von einer festen Basis ausgegangen, auf einem guten Grunde fortgebaut wird. Geschieht dies nicht, so baut man ein Haus auf Sand, dessen Schicksal sich leicht im Voraus errathen läßt. Organisch muß eine Entwicklung seyn, wenn sie es zu etwas bringen will. Auf diesem Wege hat die christliche Kirche ihren Lehrbegriff gewonnen, auf ihm wird sie ihn weiter fortbilden. In unserem Bekenntniß aber finden wir nicht blos jene Basis, sondern in und mit ihr zugleich die Keime einer solchen organischen Fortbildung. Nicht blos deßhalb, weil einzelne Momente der Heilslehre in ihm erst unvollständig oder nur nach einer Seite hin dargestellt, der vollständigern und allseitigen Durchbildung entgegenharren; es trägt überhaupt eine Fülle und einen Reichthum in sich, welcher von selbst zu einer weiteren Entwicklung hin drängt. Die ganze Richtung unserer Zeit und insbesondere ihre Polemik gegen alles Kirchliche enthält eine Aufforderung dazu. Wie von jeher die großen Irrthümer, mit denen die Kirche zu kämpfen hatte, ihr Veranlassung wurden zur reichern Entfaltung und

bestimmteren Fassung ihres Glaubens, so werden ihr auch die Kämpfe der Gegenwart denselben Dienst leisten. Allerdings aber bedarf es, um auf diesem Wege vorwärts zu schreiten, einer gründlichen Kenntniß der kirchlichen Errungenschaft, einer Vertiefung sowohl in das göttliche Wort, aus welchem das Bekenntniß unserer Kirche hervorgewachsen ist, als in den Geist ihrer Lehre, welcher der Ausdruck großer Erfahrungen von der Herrlichkeit dieses Wortes ist; es bedarf der Besonnenheit, der Prüfung, des heiligen Ernstes, und es will uns bedünken, als ob es daran nicht wenigen von denen fehlte, welche gegenwärtig am meisten von ihren Forschritten reden und rühmen.

Diese Vorbemerkungen wollen einen Beitrag zu dem Dogma von dem Erlöser als Einleitung dienen.

Es ist bekannt, daß die kirchliche Christologie, welche das Centrum der ganzen Kirchenlehre bildet, in neuester Zeit die heftigste Polemik erfahren hat. Denn nicht nur haben Strauß und Baur, beide von ähnlichen Standpunkten ausgehend, jener im IIten Theil der „Christl. Glaubenslehre" dieser im I. und II. Band „der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" u. s. w. das Dogma von der Person des Gottmenschen aufzulösen versucht, sondern auch Dorner in der „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" hat gegen die kirchliche Fassung desselben, zum Theil die nämlichen Bedenken, wie die vorgenannten, erhoben. Und dies kann um so bedenklicher scheinen, als Dorner keineswegs die destruktiven Tendenzen der Gegenwart theilt, vielmehr mit lebendiger Energie an dem Aufbau einer christlichen Theologie arbeitet. Das Eigenthümliche jener Angriffe ist nun aber nicht ihre Neuheit. Denn es sind meistens die alten und altbekannten Argumente, namentlich die Einreden der „Neustädter Admonition" ge-

gen die lutherische Lehre, während man von den Entgegnungen unsrer ältern Theologen in der Apologie oder Verantwortung des christl. Konkordienbuchs vom Jahre 1783 und in vielen andern spätern Schriften nur wenig oder nichts erfährt. Das Neue liegt theils in der Koncentration dieser älteren Angriffe und in ihrer geschickten Verbindung mit solchen Argumenten, die aus der sogenannten modernen Theologie hergenommen sind, theils in den Voraussetzungen, von denen die Gegner ausgehen. Sie sind ihres Sieges über das alte Dogma so gewiß, daß sie bereits dessen Auflösung verkündigen, und Viele, die das hören, sagen es ihnen nach.

Dem gegenüber erwächst nun einer kirchlichen Theologie eine zwiefache Aufgabe. Erstlich diese Angriffe zu beleuchten und zu widerlegen. Dabei ist aber sorgfältig zu unterscheiden zwischen dem, was dem kirchlichen Bekenntniß und was der theologischen Darstellung gilt; denn nur jenes, nicht diese haben wir zu vertreten. Es ist ferner zu scheiden zwischen dem, was auf falscher Auffassung des Bekenntnisses beruht und durch dieses selbst, d. h. durch die richtige Erfassung seines Sinnes sich widerlegt, und zwischen dem, was etwa mit Grund dagegen geltend gemacht wird. Wo es der Polemik wirklich gelungen seyn sollte, der kirchlichen Lehre eine mangelhafte Fassung, oder eine ungenügende Form für den Inhalt nachzuweisen, da wäre dies bereitwillig anzuerkennen und Abhülfe oder Weiterbildung zu versuchen. Denn um die Wahrheit ist es wie überall in der Theologie, so auch hier vor Allem zu thun. Und hiermit ist auch schon die andere Seite unserer Aufgabe bezeichnet: der Versuch einer positiven Darstellung des Dogma, welche zugleich eine Fortbildung desselben wäre. — Ob eine solche nothwendig sey, und an welchen Seiten, das kann sich jedoch erst aus der Beleuchtung jener Angriffe ergeben, mit welcher wir uns sofort im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes beschäftigen, wobei wir uns jedoch nur auf die wichtigsten beschränken.

I.

Das Dogma von der Person des Erlösers in der alten Kirche.

Fassen wir das Dogma sogleich an dem Punkte auf, an welchem es in der alten Kirche seine feste symbolische Ausprägung erhielt. Es geschah dies durch die Bestimmungen des Chalcedonischen Koncils, welche das Resultat der ganzen vorhergehenden Bewegung sind, die das Dogma durchlaufen hatte, um hier zu einem, wenigstens vorläufigen Abschluß zu kommen. Die Festsetzungen jener Synode sind ihrem wesentlichen Inhalt nach in das sogenannte Athanasianum übergegangen und in dieser Gestalt Bekenntniß der abendländischen Kirche geworden *). Es lautet, so weit es hieher gehört, also: **Necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque domini Jesu Christi fideliter credamus. Est ergo fides recta, ut credamus et confitea-**

---

*) Die Chalcedonische Formel, nachdem sie vorher von dem Erlöser bekannt hat: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριςὸν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας* — — fährt sie fort: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἷον, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίςως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης κ. τ. λ.* — Nach der Recension von Hahn's trefflicher Bibliothek der Symb. u. Glbsr. Breslau 1842.

mur, quia Dominus noster Jesus Dei filius, Deus pariter et homo est. Deus ex substantia patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum, unus omnino non transfusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus *). Der Unterschied zwischen dieser und der chalcedonischen Formel besteht nur darin, daß letztere das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo noch bestimmter durch die Worte ausdrückt: „Die Synode „bekennt: Einen und denselben Christus in zwei Naturen „unvermischt, unverwandelt, ungesondert und ungetrennt, so „daß der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung in „keiner Weise aufgehoben, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur bewahrt ist, indem beide in Eine Per„son und in Eine Hypostase zusammengehen." Also Ein Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch — das ist das Bekenntniß der Kirche von ihrem Erlöser.

Das Dogma ist der begriffliche Ausdruck für den Glauben der Kirche. Es hat demnach eine zwiefache Seite, eine innere und eine äußere. Die innere ist die göttliche Substanz des Glaubens, die äußere die menschliche Form. Jene giebt dem Dogma seine Wahrheit und enthält zugleich die Norm zur Beurtheilung der letztern; diese macht den Inhalt erst zum Dogma. Denn zum Dogma wird die Glaubenswahrheit erst, wenn sie sich einen bestimmten Ausdruck gege-

---

*) Vgl. Hahn S. 125.

ben hat, in dem der gemeinsame Glaube der Kirche seinen Inhalt wieder erkennt und zu dem sie sich deßhalb auch bekennt *).

Sehen wir nun zunächst von der Form ab, so kann kein Zweifel seyn, daß der wesentliche Inhalt dieses Bekenntnisses kein anderer ist, als der uralte, gemeinsame Glaube der christlichen Kirche. Denn die Kirche weiß sich in der Gesammtheit ihrer Gläubigen mit Gott versöhnt und im Besitz eines neuen göttlichen Lebens; beides aber hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung sowohl die objektive Thatsache der Erlösung, als die Wahrheit, daß der Erlöser nicht ein bloser Mensch, sondern als Mensch zugleich wesentlich Gott ist. Denn nur der Gottmensch kann Versöhnung stiften und den Versöhnten göttliches Leben vermitteln. Deßhalb bekennt die Kirche unum eundemque Christum u. s. w., nicht zwei von einander Getrennte oder Geschiedene, sondern Einen Christus, der göttliche und menschliche Natur in der Einheit seiner Person verbindet. Zu dieser Erkenntniß gelangte sie jedoch nicht erst durch die Reflexion auf ihr christliches Bewußtseyn, oder auf einzelne Stellen der Schrift, sondern durch die apostolische Verkündigung, mittelst deren sie selbst gegründet worden ist. Es bedarf nur eines Blickes in die alten Glaubensregeln, welche den Inhalt dieser Verkündigung summarisch zusammenfassen, oder in die sonstigen Ueberreste des apostolischen Zeitalters, um sich davon zu

---

*) Sehr richtig haben dies Verhältniß der Form und des Inhaltes am Dogma schon die älteren Dogmatiker unserer Kirche erkannt, und insbesondere die Bedeutung der ersteren (termini ecclesiastici) den Häresien gegenüber, dargelegt. Vgl. Chemnitz, loci I. de usu et utilitate loc. theol. u. de trinitate c. II. §. 4. (p. 86); Calov. Synopsis controversiarum. Aliud est, cum agitur de substantia dogmatis — aliud cum de terminis ecclesiasticis, quibus hoc dogma explicatur, disquiritur p. 113 und das Folgende über die Wandelbarkeit dieser Formeln.

überzeugen. Denn nach Irenaeus (adv. Haer. I. c 10 §. 1.) glaubt die Kirche kraft der traditio, quae est ab apostolis, einmüthig εἰς ἕνα Χριςὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τȣ̃ θεȣ̃, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας (Vgl. III. 4, 2) und nach Tertullian ist die regula fidei diese: credendi in unicum Deum, omnipotentem mundi conditorem, et filium ejus Jesum Christum — — hominem et Deum, filium hominis et filium Dei (adv. Prax. c. 2. de vel. virg. 1.); die h. Schrift aber giebt diesen Bekenntnissen das Zeugniß der Wahrheit. Denn daß diese den Menschensohn, der sein Leben zur Erlösung der Welt gelassen, als den Eingeborenen vom Vater, und als diesen mit dem Vater nicht blos der Gesinnung, sondern auch der Macht, dem Leben und dem Wesen nach als Eins bezeichnet, daß sie die ganze Fülle der Gottheit ihm einwohnen läßt, das liegt so offen am Tage, daß es selbst von den Gegnern des kirchlichen Lehrbegriffs zugestanden wird. Wir brauchen uns dafür gar nicht erst auf die Stellen zu berufen, in denen Christus unzweifelhaft θεὸς genannt wird, oder auf die göttlichen Attribute, die ihm die Schrift beilegt; die ganze Reihe von Zeugnissen im Evangelium Johannis (das wir auch nach den Baurschen Angriffen für ächt zu halten uns erlauben), welche ihn das absolute Leben und die Quelle alles göttlichen Lebens für die Welt und für die Gläubigen insbesondere nennen: Joh. 1, 4. 5, 26; 14, 16 ἐγά εἰμι ἡ ζωή vgl. 1 Joh. 1. 1—3, vgl. mit Joh. 3, 36. 6, 33. 40. 47. 48. ὁ πιςεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον 1 Joh. 5, 11 u. 12.; ferner die Stellen, welche die zwischen ihm und dem Vater bestehende Gemeinschaft als Einheit der Macht Joh. 10, 28—31, der Wirksamkeit Joh. 5, 17, der Liebe, des Geistes Joh. 16, 15—17 beschreiben, und dieses zunächst in der historischen Person des Erlösers sich manifestirende Verhältniß auf ein vorzeitliches und ewiges zurückführen (Joh. 6, 62 8, 56—58. 17, 5. 1 Joh. 1, 1 ff. Joh. 1, 1 u. 2), kraft des-

sen derselbe, der im Fleisch erschien, im Anfang war, und bei Gott war und Gott war; — dazu der Gesammteindruck, den die paulinischen Schriften auf uns machen, Ausdrücke wie die: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Col. 2, 9, verglichen mit 2 Kor. 5, 19 *θεὸς ἐν Χριςῷ* Col. 1, 15, 19. (Phil. 2. 6 ff.) Hebr. 1, 3: sie beweisen für jeden Unbefangenen die Gottheit des Erlösers. Nicht minder fest steht die Realität seiner Menschheit, die ohnehin gegenwärtig nicht geläugnet wird, und was das Verhältniß beider zu einander betrifft, so ist auch das unwidersprechlich, daß nach der Schrift das Göttliche und Menschliche demselben Subjekte eigne, daß das nämliche Ich jene scheinbar sich ausschließenden Gegensätze — zeitlichen Anfang und vorzeitliches Daseyn, menschliche Beschränktheit und göttliche Machtfülle — in sich vereinige, daß überhaupt die ganze Person des Erlösers, sein Selbstbewußtseyn, sein Wissen, Leben und Thun als ein einheitliches erscheine. Fassen wir diese Andeutungen zusammen, so ergiebt sich das Resultat: es ist Ein Christus, Ein Erlöser, Gott und Mensch in Einer Person — und dies ist zugleich der wesentliche Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses. Es steht und fällt mit der Schrift.

Gehen wir von da auf die Form über, in der die Kirche diesen Inhalt ausgeprägt und wodurch sie ihn zum Dogma gemacht hat, so kommt hier Alles auf die Tendenz an, die sie dabei hatte. Nichts ist irriger, als solche Bestimmungen wie logische Formeln zu behandeln, oder als Ausdrücke einer spekulativen Auffassung zu betrachten; denn dadurch verrückt man sich von vorn herein den rechten Standpunkt. Videndum potius est, unde, quo consilio, et quibus de causis receptae sint haec vocabula (Chemn.), und dies erklärt allein der geschichtliche Zusammenhang. Nur aus ihm ergiebt sich die Erkenntniß der Tendenz unseres Dogma.

Dem Glauben der Kirche an die Person des Erlösers waren bekanntlich alsbald nach dem Heimgang der hohen Apostel zwei extreme häretische Richtungen entgegengetreten. Der Ebionismus hatte die Wahrheit seiner göttlichen, der Gnosticismus die seiner menschlichen Natur geläugnet. Beide Richtungen hatte die Kirche als irrthümlich abgewiesen und ihnen gegenüber die volle Realität sowohl der Gottheit als der Menschheit Christi auf's entschiedenste behauptet und symbolisch fixirt*). Indem sie dann daran gieng, das Ver-

---

*) Beides geschah auf dem Nicänischen Koncil, durch das Bekenntniß: πιστεύομεν εἰς — ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριςὸν τὸν υἱὸν τȣ̃ θεȣ̃ — — θεὸν ἐκ θεȣ̃, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεȣ̃ ἀληθινȣ̃ — — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κ. τ. λ. und durch die weitern Bestimmungen σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, ἀναστάντα κ. τ. λ. Denn wenn auch hier der Gegensatz gegen die gnostische Irrlehre nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, weil sie damals von der Kirche schon ausgeschlossen war, so liegt er doch implicite darin. Er ist aber ausgesprochen in den Zeugnissen aller orthodoxen Väter des 3ten Jahrh., welche dem Gnostizismus theils die kirchliche Glaubensregel, (Iren. adv. Haer. II, 10.) theils das, von ihm verletzte, christliche Bewußtseyn der Erlösung durch Christi Leiden, Sterben, Auferstehen entgegenhalten. Z. B. Tertullian adv. Marc. III. 8. Jam nunc cum mendacium (δόκησις) deprehenditur Christi caro, sequitur, ut et omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint. Sic nec passiones Christi fidem merebuntur, nihil enim passus est, qui non vere est passus, vere autem pati phantasma non potuit. Eversum igitur est totum Dei opus. Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur. Bekanntlich wurden dem späteren Apollinaristischen Irrthum, der die Totalität der menschlichen Natur des Erlösers negirte, ähnliche Argumente entgegengestellt. Τὸ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον sagen die griech. Väter und eine römische Synode

hältniß beider zu einander näher zu bezeichnen, thaten sich in ihrer Mitte abermals zwei Auffassungsweisen hervor, welche jene Grundbestimmungen gefährdeten. Dies geschah, wenn das gegenseitige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen entweder als ein äußerliches (συνάφεια) oder als Absorbtion des einen in's andere, als Verschmelzung (σύγχυσις) gefaßt wurde. Im ersteren Falle nämlich schien der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit der Personen auseinanderzugehen und so der Begriff eines Gottmenschen sich aufzulösen, im letzteren drohte das Menschliche im Göttlichen auf- oder vielmehr unterzugehen und zu einem blosen Accidenz desselben herabzusinken. Konsequent verfolgt führte die erstere — die nestorische — Richtung zum Ebionismus, die monophysitische zum Doketismus zurück *); durch beide aber wurde

---

erklärt im J. 378: Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Mansi Collect. Concil. T. III. p. 461.

*) Wenn Cyrill (Namens einer Alexandrinischen Synode (430) dem Nestorius vorhält, er denke sich das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen in Christo nach der Analogie, wie Gott in den Heiligen oder Propheten wohnt, er lehre also keine wahre Menschwerdung und keine wahre Gottheit des Erlösers, (Mansi V, 502) so bekannte sich allerdings Nest. zu diesen Konsequenzen nicht, daß sie aber in seiner Lehre liegen, hat auch Baur a. a. O. I. 735 u. 772 anerkannt. Eben so konnte Cyrill die Beschuldigung des Doketismus, als ein „unsinniges Geschwätz" ablehnen (Vgl. sein Schreiben an Theodosius, Mansi IV, 628), gleichwohl aber kam bei ihm die menschliche Natur Christi nicht zu ihrem vollen Rechte, und es war keineswegs blose Konsequenzmacherei, (wie Fuchs in der Biblioth. der Kirchen-Vers. IV. 188 meint) wenn ein großer Theil der morgenländ. Bischöfe fortwährend auf diese Beschuldigung zurückkam. Denn wie stark auch Cyrill das Gegentheil behauptete, jener Irrthum lag doch in seiner Lehre verhüllt.

der schriftgemäße Glaube der Kirche an die Person des Erlösers und damit an die Erlösung selbst umgestoßen, weil deren ganze Bedeutung darauf beruht, daß der Erlöser Gottmensch und sein Thun und Leiden ein gottmenschliches ist. Ist es ein blos menschliches, so entbehrt es der universalen, weltversöhnenden Bedeutung, ist es ein blos göttliches, so sinkt es zu einem leeren Schein herab und gehört unserem Geschlechte nicht näher an *).

Bei der Bestimmung des Dogma auf der Chalcedonischen Synode war es nun der Kirche darum zu thun, diese beiden, in den vorangehenden Kämpfen zum Theil bereits überwundenen, Richtungen, sammt ihren Konsequenzen auszuschießen und dagegen sowohl die volle Wahrheit der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers, als die Einheit seiner Person

---

*) Gerade diese Momente waren es, welche beide Richtungen mit großem Nachdruck gegenseitig geltend machten. Denn nicht nur sucht Cyrill, in dem angef. Schreiben, nachzuweisen, wie aus der Nestorischen Lehre folge: daß nicht der Sohn Gottes für uns gelitten habe und auferstanden sey, sondern blos der Mensch; habe er aber nur als Mensch gelitten, so habe er uns auch nicht wahrhaft erlöst; so ist sein Blut nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt, so hat er den Tod nicht überwunden, so ist es auch im Abendmahl nicht das Fleisch des lebendigmachenden Wortes, das wir empfangen u. s. w. — — sondern die Ephesinische Synode giebt als Grund, warum sie den Nestorius verdamme, an: „weil er dem Fleisch allein die Ausführung der Heilsanstalt zuschreibe, indem er behaupte, daß blos der Tempel Gottes (der Leib) Geburt und Tod erlitten habe"; während umgewandt die Gegenparthei über Cyrill schreibt: Er lehre, daß die Gottheit des Eingebornen und nicht die Menschheit, die er für uns angenommen, gelitten hat." Mansi IV. 1411. — Wir führen dies nur an, um den engen Zusammenhang anzudeuten, in welchen man jene christologischen Kämpfe mit dem Glauben an die Erlösung setzte.

zu wahren und symbolisch zu fixiren. — Dies die Tendenz des Dogma, wie sie aus der ganzen Geschichte seiner Entwicklung hervorgeht und in dem Chalcedonischen Symbol selbst klar ausgesprochen ist. Es erhellt hieraus, daß die kirchliche Formel nichts anderes ist, als der bestimmte Ausdruck für das, was wir oben als wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens an den Erlöser bezeichneten — im Gegensatz zu den Irrthümern, die ihn gefährden. Selbst die berühmten Bestimmungen *ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως* ꝛc. wollen nur eine Abwehr gegen jene falschen Auffassungen seyn; positive Festsetzungen über die Art, wie innerhalb ihrer das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu fassen sey, enthalten sie nicht. Eben so wollen auch die Ausdrücke *δύο φύσεις* nichts weiter, als die Wesenheit, substantia, und das *ἕν πρόσωπον, μία ὑπόστασις* nichts anderes als die Einheit der Person bezeichnen, unitas personae, unus Christus. — Gerade um dies Bekenntniß ist es der Kirche zu thun und es kann daher nur als verfehlt erscheinen, aus irgend einem metaphysischen, zumal modernen, Begriff von Natur oder Persönlichkeit aus gegen das Dogma zu argumentiren. Eben so unzulässig ist es, mit Baur auf die Theorien, welche den beiden ausgeschlossenen Extremen zu Grunde liegen, zurückzugehen, und ihre gegenseitige Unhaltbarkeit den kirchlichen Bestimmungen imputiren zu wollen, denn es handelt sich hier lediglich um die Wahrung jener einfachen Wahrheit, daß Jesus Christus der Gottmensch ist, (duo naturae, divina et humana in unitate personae inseparabiliter conjunctae). Mögen die Auffassungsweisen, in deren Mitte die Kirche das Dogma fixirt hat, noch so widersprechend, mögen selbst die Versuche rechtgläubiger Väter, es zu erläutern oder darzustellen, als verfehlt erscheinen — das Alles kommt hier nicht in Betracht, alterirt die Richtigkeit des Lehrbegriffs nicht, der ja auch nicht aus metaphysischen Voraussetzungen, sondern aus dem in-

nersten Leben der Kirche hervorgegangen ist. Deßhalb läßt auch sie sich durch alle Angriffe auf das Dogma nicht beunruhigen. Denn diese treffen entweder nur die wissenschaftlichen Auffassungen, welche die Kirche nicht zu vertreten hat, oder sie verkennen die Tendenz und damit die Bedeutung der kirchlichen Formeln, oder sie gehen darauf aus, den wesentlichen Inhalt derselben zu zerstören, welcher die Substanz des christlichen Glaubens ist. Und was von solchen Bestrebungen zu halten sey, kann der Kirche nicht zweifelhaft seyn. Ihnen gegenüber sagt sie mit dem hohen Apostel zu ihrem Herrn und König: Wir haben erkannt und geglaubt, daß du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn.

Hören wir nun die Einreden gegen diese Gestalt des Dogma. Sie reduciren sich auf die schwere Anklage, „daß die kirchlichen Bestimmungen Unvereinbares, in sich Widersprechendes, Unmögliches enthielten und darum nothwendig wieder auseinander fallen müßten."

1) Schon das, bemerkt Dorner (S. 81, 93, 100, 184), sey mißlich, „daß man bei der Konstruktion unseres Dogma von dem Unterschied der Naturen, als von einer Zweiheit einander entgegenstehender Substanzen ausgieng und dann doch den Versuch machte, diese beiden, absolut verschiedenen Naturen in die Einheit einer Person zusammenzudenken." Auf einer so übel gelegten Grundlage habe auch nur ein Bau errichtet werden können, der, schlecht verbunden, immer wieder nach beiden Seiten hin auseinanderzugehen strebte; es sey dabei nur die Wahl geblieben, entweder zu einer höheren Einheit (s. davon unten Abschn. 2) fortzuschreiten, was die Kirche nicht gethan, oder das eine Glied des Gegensatzes dem andern aufzuopfern. Dasselbe machte, nur noch entschiedner, Baur geltend. Ihm ist diese Zweiheit der Naturen ein wahrer Gräuel, und er wird deßhalb gar nicht müde, die chalcedonischen „Bestimmungen der haltungslosen Inkonsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der zwiespältigen Halbheit

anzuklagen. „Seine Einheit der Person habe das Dogma von Cyrill, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo" — und wenn irgend etwas Gutes daran sey, so bestehe dies lediglich darin, daß es weder das Menschliche dem Göttlichen, noch dieses jenem schlechthin unterordne und damit wenigstens der Zukunft die Möglichkeit übrig lasse, beide als Momente einer und derselben Einheit zu begreifen. Hiermit ist die eigentliche Grundlage der Baur'schen Kritik angedeutet. Es ist die Voraussetzung der Einheit des Endlichen und Unendlichen im Sinne des spekulativen Pantheismus, und das πρῶτον ψεῦδος der kirchlichen Lehre liegt ihm eben darin, daß es von dieser „an sich seyenden und sich mit sich selbst vermittelnden Einheit des Göttlichen und Menschlichen" nicht ausgeht, sondern von einem realen Unterschied beider. An jedem Abschnitt seines großen, gelehrten Werkes tritt dies auf's neue hervor. — Uns nun, die wir diesen Standpunkt nicht theilen, kann es hier gar nicht beikommen, das Dogma dagegen vertreten zu wollen. Denn es giebt kaum etwas verkehrteres, als nach einer spekulativ-pantheistischen Anschauungsweise des neunzehnten Jahrhunderts die kirchlichen Bestimmungen der ersten sechs zu beurtheilen. Alle Entgegnungen, die aus dieser Voraussetzung herfließen, haben für das Bewußtseyn der Kirche keine weitere Bedeutung, daher wir uns lediglich auf das beschränken, was als ein im Dogma selbst liegender Mangel aufgezeigt wird.

Dies geschieht jedoch von den angeführten Ausstellungen nicht. Darin hat Dorner allerdings ganz Recht, daß es unbequem sey, bei der Konstruktion der Christologie von zwei abstrakten Naturen auszugehen und aus deren Zusammenkommen die Person gleichsam erst entstehen zu lassen. Dies führt zu einer unlebendigen Auffassung, welche vielen christologischen Darstellungen anhaftet. Allein dem Dogma selbst wird dieser Fehler mit Unrecht aufgebürdet. Denn die kirchlichen Bestimmungen enthalten darüber gar nichts, so

wenig als über eine absolute Verschiedenheit der Naturen, die es zu keiner lebendigen Einheit kommen lasse. Ja man kann nicht einmal sagen, es sey dies die ihnen tacite zu Grunde liegende Voraussetzung. Denn die Kirche ist, wie Dorner S. 53 selbst anerkennt, bei der Entwicklung des Dogma nicht von der Zweiheit der Naturen, sondern von der Einheit der Person ausgegangen, und erst durch die verschiedenen Häresien genöthigt worden, beide im Begriff zu sondern und jede Seite für sich zu betrachten, um hernach auch die vorausgesetzte Einheit als eine vermittelte d. h. als eine solche zu erkennen, die den Unterschied in sich bewahrt. Und eben so wenig hat sie von vorn herein einen solchen Begriff von menschlicher Natur aufgestellt, der eine Vereinigung mit der göttlichen schlechthin ausschlösse. Bei den griechischen Christologen des dritten und vierten Jahrhunderts, bei den sogenannten Apologeten, bei den Theologen aus der Alexandrinischen Schule, bei Athanasius, den Gregoren u. A. war dies wenigstens nicht der Fall. Ihrer eigenthümlichen Anthropologie wurde es vielmehr schwer, den göttlichen Logos von dem menschlichen, den sie als Ausfluß, oder wie Origenes, als Moment des Einen absoluten Logos dachten, zu unterscheiden, — man erinnere sich nur an die Verlegenheit, in der sich Gregor von Nazianz dem Apollinarismus gegenüber befindet*); und wenn auch die Antochenische Schule Göttliches und Menschliches schärfer sonderte und zum Theil entgegensetzte, so geht ja neben ihr der Gegensatz der ägyptischen her, so daß durchaus kein Grund vorhanden ist; der alten Kirche obige Voraussetzung, als Basis des Dogma, unterzuschieben; mnn müßte sie denn in ihrer Behauptung von der fortwährenden ἰδιότης der menschlichen Natur in Christo finden wollen, welche freilich dem modernen Pantheismus anstößig bleibt, an der aber die Kirche nothwendig festhalten mußte, wenn sie

---

*) Vgl. Ullmann. Gregor v. Naz. 410.

nicht dem Doketismus anheimfallen und die Thatsachen der Erlösung Preis geben wollte. — Ob dieser Tadel die Fassung der lutherischen Kirche trifft, werden wir späterhin sehen, und gehen deßhalb sofort zu dem zweiten, bedeutenderen Einwand über. Er ist dieser:

2) „Die Bestimmung der Kirchenlehre, daß in Christo die göttliche Natur mit der menschlichen salva proprietate utriusque zur Einheit der Person verbunden sey, enthalte einen innern Widerspruch und eine reine Unmöglichkeit." Denn zur Eigenthümlichkeit und Vollständigkeit der vernünftigen Natur gehöre es wesentlich, persönlich zu seyn, Selbstbewußtseyn, Intelligenz, Wille zu besitzen, und daß dies nach der kirchlichen Lehre Christo nicht blos seiner Gottheit sondern auch seiner Menschheit nach zukomme, erhellt sowohl aus den Worten des Symbols, verus Deus et verus homo, ex anima rationali et corpore, als aus den späteren Bestimmungen in den Monotheletischen Streitigkeiten. Ein zwiefaches Ich, ein doppeltes Selbstbewußtseyn aber könne so wenig in die Einheit Einer Person zusammengehen, daß es dieselbe geradezu aufhebe. Die Monophysiten hätten deßhalb mit Recht, ohnerachtet der kirchlichen Versicherungen vom Gegentheil, in der Zweiheit der Naturen immer auch eine Zertrennung in zwei Personen gefunden. (Strauß 111 ff.) In seiner Anwendung auf den gegebenen Fall erscheine aber dieser innere Widerspruch noch weit größer. Denn hier stehe auf der einen Seite ein göttlicher Verstand, der, als der absolute, Alles zumal, auf der andern ein menschlicher, der, als beschränkt, nur Einiges und nach einander gewußt haben müßte; auf der einen ein göttlicher Wille, dessen Gegenstand die ganze Welt in der Gesammtheit ihrer Entwicklung, auf der andern ein menschlicher Wille, der immer nur Einzelnes und Eins um des andern willen anstrebt. Es leuchte von selbst ein, daß hiermit die Einheit der Person aufgehoben sey. (Vgl. Strauß 113, Baur I. 806 ff.) — Dasselbe ergebe sich noch

näher aus der Art, wie in dem Synodalschreiben Leo's die Thätigkeit der beiden Naturen bestimmt wird. Denn wenn auch hiernach eine jede das ihr Eigenthümliche wirkt in Gemeinschaft mit der andern, (agit utraque forma cum communione alterius quod proprium est) so sind es doch immer zwei neben einanderhergehende Reihen von Akten, deren eine von dem Göttlichen, die andere von dem Menschlichen ausgeht *). Die Erniedrigung, das Leiden, der Tod fällt lediglich auf letztere Seite, und wenn gleich diese mit göttlichen Namen und Prädikaten belegt wird, und umgekehrt die göttliche mit menschlichen, so geschehe es nur deßhalb, weil die Person des Erlösers beide Seiten in sich habe. — Auf diese Weise aber werde nicht nur die Einheit des Selbstbewußtseyns und des Thuns aufgehoben, sondern die Naturen selbst ganz auseinandergehalten; und dagegen helfe es gar nichts, wenn an andern Stellen des berühmten Briefs stillschweigend, und namentlich in einem späteren Schreiben an den Kaiser Leo (v. J. 457) auch der Nestorianismus verworfen werde, denn es bleibe doch immer bei der Unterscheidung der opera, welche nothwendig wieder auf eine Zweiheit der Personen und damit zum Nestorianismus zurückführe." — Dies ist es, was, zum Theil nach Schleiermachers Vorgang Glbsb. §. 96, Strauß 112 ff. Baur a. a. O. I, 812 ff, und selbst Dorner S. 111. gegen die kirchliche Lehre geltend machen.

Gewiß, eine scharfsinnige, und, sagen wir unbedenklich, in der Hauptsache richtige Kritik, zwar nicht des kirchlichen Symbols (siehe unten), wohl aber der Darstellung, die dasselbe in dem berühmten Sendschreiben Leo's an Bischof Flavian, welches auf der Synode

*) Ea ipsa, quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus.

gebilligt wurde, gefunden hat. Denn auf dieses beziehen sich alle jene Ausstellungen und Angriffe. Nun könnte man zwar entgegenhalten, daß es hier doch dem römischen Patriarchen zunächst um Abwehr der Eutychianischen Irrlehre zu thun war, und daß daraus noch keineswegs geschlossen werden dürfe, er habe darüber die andere Seite, die der Einheit, verkürzen wollen, wie er sie ja neben dem Unterschied ausdrücklich behauptet. Es war vielmehr entschieden seine Tendenz, beides, den Unterschied der Naturen und die Einheit der Person, als gleichberechtigte Momente festzuhalten: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est etc. sagt er cap. 3; ferner cap. 4.: Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius et vere hominis filius. c. 5.: Propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam etc. — und in dieser Beziehung hat ihn schon Dorner S. 93 vertreten. Die Beschuldigung des Nestorianismus, die ihm Baur I, 817 macht, hat Leo selbst, durch das Verwerfungsurtheil über Nestorius, abgewiesen. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß die Art, wie er das Verhältniß beider Naturen in Christo zu einander darstellt, eine äußerliche und unlebendige ist. Es geht durch seine ganze Auffassung ein Dualismus hindurch, der es zu keiner rechten Durchdringung kommen läßt. „Die Niedrigkeit „des Erlösers gehört ausschließlich seiner Menschheit, die Er„habenheit seiner Gottheit an. Diese leuchtet aus den Wun„dern hervor, jene unterliegt den Mißhandlungen; — jene „offenbart sich in der Speisung vieler Tausende, dieser ist „es eigen zu hungern, zu dürsten, müde zu werden rc., jener „kommt das Herrschen, dieser das Leiden zu." Gerade an diesem Punkte tritt jener Dualismus am stärksten hervor: „Sicut ergo, ut multa praeteream, non ejusdem naturae est flere, miserationis affectu amicum mortuum et eundem remoto quatriduanae aggere sepulturae ad vo-

cis imperium excitare redivivum, ita non ejusdem naturae est etc. — und cap. 5: Propter hanc unitatem personae . . . . . et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumserit. Et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus, consempiternus et consubstantialis patri est, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus.“ Eine solche Duplicität der einzelnen Akte führt aber nothwendig auf eine Duplicität des Bewußtseyns, des Ich, zurück, — und beides widerspricht geradezu dem Totaleindruck, welchen die evangelische Darstellung in jedem Unbefangenen zurückläßt. Denn hier ist es überall ein einheitliches Wissen und Leben, ein einheitliches Bewußtseyn, das uns entgegentritt, Ein ungetheiltes Ich, von dem alles Denken, Wollen und Handeln des Erlösers ausgeht, Eine Persönlichkeit im vollsten Sinn des Wortes. Von einer solchen Zweiheit, wie sie der Brief Leo's aufstellt, finde ich wenigstens in der Schrift keine Spur, und trage deßhalb auch kein Bedenken, seinen Inhalt als eine noch mangelhafte und ungenügende Darstellung des Dogma zu bezeichnen, als eine Auffassung, die, wenn auch nicht vom Nestorianismus ausgegangen, doch, konsequent entwickelt, zu ihm zurückführt.

Und das ist diejenige Gestalt des Dogma, bei welcher die reformirte Kirche stehen geblieben ist, welche aber unsere Kirche durch ihre Fortbildung des Lehrbegriffs überwunden hat *). S. d. folgd. Artikel.

---

*) In den zahlreichen Schriften, welche reformirte Theologen der lutherischen Lehre entgegengestellt haben, namentlich in der Admonitio Neostadtiensis, tritt uns ganz dieselbe Anschauungsweise entgegen, dieselbe Duplicität des Bewußtseyns und insbesondere dieselbe zwiefache Reihe von Akten, deren eine von dem Göttlichen, die andere von dem Menschlichen in Christo aus-

Indessen so gerecht die obigen Ausstellungen sind, so treffen sie doch die kirchlichen Bestimmungen nicht. Denn diese sagen in ihrer Negativität und Einfachheit gar nichts Näheres aus über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und über die Wirkungsweise desselben,

---

geht. Neque tamen, heißt es hier S. 21, mutatae aut permixtae aut confusae sunt duae naturae in Christo — — sed unitas pariter et distinctas essentias et essentiales proprietates, et operationes in aeternum retinent. Altera divina, increata — — altera spiritualis — humana, creata, sustentata et vivificata ab altera, finita, corporea et uno tempore non nisi uno in loco subsistens. Sic gemina mens seu intellectus — gemina voluntas et operatio — gemina sapientia, robur et virtus. Dann in Beziehung auf das Erlösungswerk: distinctae naturarum in uno Christo actiones, nach Anführung der Worte Leo's: „utraque natura operatur cum altera quod uniuscujusque proprium est:“ humana natura patitur et moritur, divina vult hanc obedientiam et humanam sustentat ac resuscitat, humana praedicat Evangelium, divina dictat quod illa loquatur, humana adhibet preces, gestus et verba, divina efficit miracula; humana ascendit in coelum et terram deserit, divina antea est in coelo et in terra manet nobiscum etc. p. 23, und wenn es gleich im Folgenden heißt: Non tantum homo sed etiam Deus est passus — oder homo est omnipotens et ubique praesens, so wird es doch sofort durch die Limitation zurückgenommen, dies gelte von der ganzen Person, sofern in ihr beides, Gottheit und Menschheit, geeint sey; d. h. es ist nur uneigentlich geredet. In Wahrheit ist weder das Menschliche in Christo der göttlichen Allmacht theilhaftig, noch hat das Göttliche in ihm irgendwie mitgelitten mit der Menschheit: Erat aliud in eo moriens et aliud resuscitans. — — Unus et idem est crucifixus, et mortuus, qua homo est, et non crucifixus, qua Deus est, semper vivens et ipsa vita, — mortuus carne, vivificatus autem Spiritu. p. 28 und p. 273. de officio Christi: Sunt aliae in hoc

sondern behaupten nur die volle Wahrheit beider in der Einheit seiner Person. Damit daß die Chalcedonische Synode das Sendschreiben des römischen Bischofs approbirte, hat sie die ihm eigenthümliche Fassung noch keineswegs zum geltenden und ausschließlichen Lehrbegriff erhoben, so **wenig als die entgegenstehende Cyrill's, dessen** (zweites) **Synodalschreiben an Nestorius** sie gleichfalls **gebilligt hat.** Wer die Geschichte jener Synode kennt, weiß, wie schroff sich auf ihr die Gegensätze der antiochenischen und

---

opere divinitatis, aliae humanitatis partes. — Noch auffallender aber tritt diese Trennung da hervor, wo es sich um das Verhältniß der Thätigkeit des erhöheten Christus zu seiner Menschheit handelt. Da bleibt diese im Himmel eingeschlossen, während jene allgegenwärtig waltet; oder, wenn erstere einmal auf die Erde herabstieg, quid me persequeris? clamabat caput de coelo, cum pedes calcarentur in terra. Vgl. damit die Aeußerungen Beza's auf dem colloquio Montisbelligartensi im Jahre 1586 (Acta Coll. M. p. 244.) 246. 304. 253 — Diese ganze Fassung hat die lutherische Kirche überwunden. Sie stellt mit Chemnitz, Loci I. p. 185 (Ed. 1709) den Kanon auf: In Christo vero unio personalis tam arcto foedere copulat divinam et humanam naturam, ut talem distinctionem actionum nullo modo admittat, qua dici possit: Hoc facit divina natura in Christo, hoc humana. Sed unus Christus, unus Filius et una illa persona agit, dicit, patitur omnia. Sie erklärt in der Conc. Form. und deren Verantwortung (J. 1783) jene Duplicität geradezu für nestorisch und verwirft sie insbesondere deßhalb, weil dadurch das Erlösungswerk zu einem blos menschlichen herabgesetzt werde. Vgl. auch Calov. syn. contr. p. 296 ff. Darin aber irrten allerdings unsere Theologen, daß sie das Sendschreiben Leo's für sich zu haben glaubten, während es vielmehr die reform. Lehre ausdrückt. Diese ist deßhalb an sich kein absoluter Irrthum, sondern nur eine noch mangelhafte Fassung des Dogma, welche aber hinter der kirchlichen Fortbewegung zurückgeblieben ist.

alexandrinischen Richtung entgegenstunden, und wie wenig die eine geneigt war, der andern zu weichen. Die Entscheidung schwankte durch mehrere Sessionen hindurch. Aber Zweierlei war doch unter den vorhergehenden Kämpfen bereits zur allgemeinen Anerkennung gekommen: nämlich die Verwerflichkeit des Nestorischen wie des Eutychianischen Extrems, weil beide dem christlichen Bewußtseyn, näher dem Glauben an die Person des Gottmenschen und an die Wahrheit der Erlösung, widersprechen. Beide wollte die Synode verwerfen. Und gerade in diesem Sinne sanktionirte sie jene Synodalschreiben. Das des Leo, sofern es dem Irrthum einer Vermischung der Naturen, das des Cyrill, sofern es dem einer Trennung derselben entgegentritt, wie sie selbst ausdrücklich erklärt: „Um derentwillen, welche das „Mysterium von der Menschwerdung untergraben und den „von der Jungfrau geborenen für einen bloßen Menschen aus„geben, nehme sie an die Synodalschreiben Cyrill's an Nesto„rius und an die Orientalen, zur Widerlegung des Wahnsinns „des Nestorius und zur Belehrung für diejenigen, welche den „Sinn des heiligen Symbols recht verstehen wollen. Eben „so billige sie auch das Schreiben des Erzbischofs Leo an „Flavian zur Widerlegung des Eutychianischen Unverstandes, „indem es mit dem Bekenntniß des großen Apostels zusam„menstimme und eine Brustwehr wider die Häretiker sey." Hat aber die Synode auf diese Weise den Gesichtspunkt, aus dem sie beide Briefe angesehen wissen will, bestimmt, so können wir nicht ohne weiters sagen, sie habe ihren ganzen, — zum Theil widersprechenden — Inhalt zur kirchlichen Lehrnorm erhoben, sondern eben nur, sofern sie den zu verwerfenden Gegensatz darstellen und bekämpfen. Wir werden also auch die Mängel dieser Sendschreiben nicht dem kirchlichen Symbol selbst imputiren, welches einfach in der Mitte zwischen jenen beiden Extremen das Dogma fixirt, und damit der weiteren Entwicklung Raum genug läßt; wohl aber wer-

den wir sagen, daß die ganze damalige Fassung und Darstellung des Dogma noch keineswegs der volle Ausdruck für die ihm zu Grunde liegende Wahrheit ist. Es bedarf noch einer bedeutenden Fortentwicklung, wenn der, insbesondere der römischen Auslegung anhaftende, Dualismus überwunden werden soll.

Zu einer solchen scheint jedoch das Dogma selbst den Keim in sich zu tragen. — Wenn nämlich die Kirche eine unio der Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers lehrte, so war dabei nie ihre Meinung, als ob beide in gleicher Selbstständigkeit neben einander stünden, sondern daß der Akt der Menschwerdung von der Gottheit ausgegangen sey, und daß diese die zu assumirende Menschheit sich erst gebildet, letztere also an jener ihr Princip habe. Da man nun den göttlichen Logos als selbstständige Hypostase dachte, so drückte man sich so aus, „er habe die menschliche Natur in die Einheit seiner göttlichen Hypostase aufgenommen", und sey also diese eigentlich das Personbildende. Dieser schriftgemäße Gedanke, der von Anfang an der kirchlichen Christologie und insbesondere der von Cyrill vertretenen, alexandrinischen Anschauungsweise zu Grunde lag, wurde späterhin durch Johannes von Damaskus dahin ausgebildet, daß die menschliche Natur des Erlösers zwar nicht ohne Hypostase sey (nicht *ἀνύποστατος*), aber eben so wenig eine eigene, (*ἰδιοσύστατος*), sondern ihre Hypostase „an der des göttlichen Logos habe" (de fid. orthod. III. 9 u. 11. Vgl. Augustin.: Deus verbum non accepit personam hominis sed naturam et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis). Mit dieser Fassung scheint jener Dualismus, dem wir bei Leo begegneten, überwunden und die Einheit der Person des Erlösers in's rechte Licht zu treten. Deßhalb gieng sie auch alsbald in die allgemeine Kirchenlehre, deren Voraussetzung sie von Anfang gewesen, über, ob sie gleich nicht ausdrücklich durch

Symbole sanktionirt worden ist. Auch der Auffassung unserer Kirche liegt sie zu Grunde.

Allein eben diese Lehre von der, nicht ganz richtig sogenannten, Anypostasie der menschlichen Natur Christi bietet nun den weitern Angriffen auf das Dogma ein neues Ziel dar.

3) „Läßt es die oben besprochene Fassung zu keiner Einheit der Person und die göttliche Seite des Erlösers nicht zu ihrem Rechte kommen, so hebt diese die Wahrheit und Vollständigkeit seiner menschlichen Natur auf, und verkürzt sie nicht nur um ihr bestes Theil, sondern verwandelt die ganze Christologie in eine monströse Vorstellung. Denn zum Wesen der menschlichen Natur gehöre es offenbar, in der Form der Persönlichkeit, das heißt, als eine Einheit vernünftigen Selbstbewußtseyns und Willens zu existiren. Dies sey die wesentliche Bestimmtheit des Geistes; fehle ihr die, so höre sie auf eine wahrhaft menschliche Natur zu seyn, und es bleibe für diese eigentlich nur mehr das Leibliche über." Von allen Seiten her wird dieser Vorwurf dem Dogma gemacht. Dorner erkennt zwar in der Anypostasie einen großen Fortschritt, setzt aber sogleich hinzu, daß damit eine Verkürzung der menschlichen Natur gesetzt werde, welche nur durch Inkonsequenz sich vom Doketismus oder Monophysitismus fern halten könne. S. 116. 140. 185. Baur nennt sie geradezu das πρῶτον ψεῦδος der Kirchenlehre I. 772 cf. III. 458, und sucht zu zeigen, wie dadurch das Menschliche zu einem bloßen Accidenz des Göttlichen herabgesetzt werde, Strauß aber führt denselben Einwand mit ganz besonderer Vorliebe aus. Nicht nur der menschliche Geist, sagt er, werde so dem Erlöser abgesprochen, sondern auch der Leib zu einem doketischen Scheinbild gemacht, denn zu einem wahrhaft menschlichen entwickle er sich doch nur vermöge des als lebendigen Keims in ihm ein-

geschlossenen Geistes, ohne ihn gerathe er zu einem abnormen Mißgebilde. S. 113. 115.

Auch mit dieser Entgegnung verhält es sich ähnlich, wie mit der vorigen; sie vermischt Falsches und Wahres, nur in noch höherem Maaße.

So viel ist nämlich vollkommen richtig, daß die menschliche Natur des Erlösers, wenn ihr die Persönlichkeit, das Wort in dem modernen Sinn genommen, gefehlt hat, keine vollständige und darum auch keine wahre ist, und daß das Dogma, wenn es ihr damit das Selbstbewußtseyn und den Geist abspräche, im Widerspruch mit sich selbst und mit der Schrift geriethe. Auch könnte bei einer solchen Vorstellung von einem wahrhaft menschlichen Leiden nicht mehr die Rede seyn, weil mit dem Selbstbewußtseyn auch das persönliche Selbstgefühl wegfiele und somit auch die Wahrheit der Erlösung sich aufhöbe (Vgl. Strauß 120). Wir geben also die Unpersönlichkeit in diesem Sinne ohne weiteres Preis.

Nicht aber im Sinne des Dogma. Da erscheint sie eben so richtig als nothwendig, wenn überhaupt der Begriff der Menschwerdung festgehalten werden soll. Diese nämlich, dies ist der innere Zusammenhang der kirchlichen Lehre, diese ist That Gottes und besteht nicht darin, daß der Sohn mit irgend einem bestimmten, schon vorhandenen, oder gar schon entwickelten menschlichen Individuum sich verbunden und dieses hernach auf dem Wege allmähliger Durchdringung zur Einheit mit sich verklärt habe, — eine Vorstellung, die zwar ungemein leicht und faßlich ist, aber das ganze Mysterium der Inkarnation verflacht, das Wunder der göttlichen Liebe aufhebt, Christum mit uns auf gleiche Stufe stellt, den biblischen Begriff der Menschwerdung vernichtet, und der heil. Schrift entschieden widerspricht. Denn nach ihr ist der ewige Logos Fleisch geworden (Joh. 1, 14), und das heißt nicht, er hat dieses oder jenes Individuum durch seine Einwohnung vergottet, sondern er hat die menschliche Natur, das allen

Individuen Gemeinsame, assumirt und zwar so, daß er sie sich selbst erst aus der Jungfrau angebildet, bereitet und in die Einheit seiner göttlichen Person aufgenommen hat. Verhält sich's aber so, dann kann seiner Menschheit unmöglich eine eigene Existenz oder Selbstständigkeit, vor, neben oder außerhalb seiner Gottheit zukommen, sondern sie hat an dieser das Princip ihres Daseyns, ihren innern und immanenten Lebensgrund. Sie ruht ganz auf ihr; ist für sich, abgesehen, getrennt von der Gottheit gedacht, gar nicht wirklich. Dies die nothwendige Konsequenz der großen Wahrheit: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο; die einzig mögliche Weise, die Menschwerdung schriftgemäß zu denken und den Irrthum von einer doppelten Person auszuschließen. Nichts Anders als dies will auch das kirchliche Dogma aussagen. *) — Das Bedenken aber, als ob dadurch die menschliche Natur um einen

---

*) Vgl. die Erklärung bei Chemnitz Loci I. 186: Quia in Christo incarnato sunt duae naturae individuae, intelligentes, et tamen una tantum persona, quia unus est Christus, dicimus illas duas naturas unitas, non ita, quod humana Christi natura prius concepta et formata fuerit in utero Mariae, antequam natura divina ei uniretur. Si enim ullo unquam tempore humanitas Christi per se ante unionem habuisset subsistentiam, tunc sicut duae naturae individuae, intelligentes in Christo, essent etiam duae Personae. — — Sed in Christo duae naturae sunt unitae unione personali; quia humanitas Christi nullo unquam tempore habuit subsistentiam per se, sed in principio conceptionis assumta est a divinitate personaliter, ut ab eo sustentetur, ita ut si possibile esset deseri a λόγῳ, sicut Saul desertus est a spiritu Domini bono, (eine Vergleichung, der ich jedoch durchaus nicht beitreten kann, vgl. den folgenden Abschnitt) non posset manere et subsistere, sed redigeretur in nihilum. Vgl. auch Gerhard loci III. L. IV. 428 (ed. Cotta): caro illa et anima non erant prius unita in unam personam etc. und Calov. synopsis controv. p. 241.

wesentlichen Bestandtheil verkürzt würde, beruht auf dem Wahn von einer Menschheit, die völlig außer Gott, rein und allein in sich selber ist und für sich selber subsistirt. Hat denn nicht unser aller Natur ihren immanenten Lebensgrund in Gott, und ist sie etwa in dem Maaße unvollständiger und mangelhafter, je mehr wir in unserem Seyn und Leben von Gott abhängig und bedingt sind? Wie sollte denn die heilige Menschheit des Erlösers darum das Selbstbewußtseyn, die Intelligenz, den Geist entbehren müssen, weil sie an seiner Gottheit ihre subsistentia hat? — Auch ist es der kirchlichen Lehre niemals in den Sinn gekommen, sie um irgend einen integrirenden Bestandtheil verkürzen zu wollen. Sie hat vielmehr von vorn herein und schon im Chalcedonischen Symbol erklärt, daß die Menschheit Jesu Christi eine wahre und vollständige sey — *ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος;* sie hat den Apollinarismus, der ihr den *νοῦς* absprach, entschieden verworfen; sie verdammt ausdrücklich die Behauptung: dominum ac salvatorem nostrum imperfectum i. e. sine sensu (*ἄνουν*) hominem suscepisse, und ist sich der Gründe dafür sehr wohl bewußt. „Quodsi utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei opus est, imperfecta nostra salus est, quia non est totus homo salvatus (Mansi. III 482. Greg. M. *τὸ γὰρ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον*). Dagegen aber sagt sie a. a. O.: Nos autem, qui integros et perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae confessionem perfectum Deum perfectum suscepisse hominem confitemur. Vgl. das Athanasianum (bei Hahn S. 123) und die Bekenntnisse unserer Kirche. Wie sollte sie nun in demselben Momente das Alles wieder zurücknehmen und das gerade Gegentheil behaupten mit ihrer Lehre von der Anypostasie? Nein! Es waltet hier vielmehr ein auffallendes Mißverständniß ob. Die Bestreiter des Dogma argumentiren aus dem modernen Begriff der Persönlichkeit gegen den altkirchlichen Begriff

der Hypostase, welcher keineswegs mit jenem zusammenfällt. Denn ὑπόςασις bedeutet nicht Selbstbewußtseyn, sondern Subsistenz, selbstständiges Daseyn, und soll daher auch gar nichts aussagen über die Beschaffenheit des Wesens und über die integrirenden Momente der menschlichen Natur, sondern nur die Art der Existenz bezeichnen. So hat es die alte, so hat es auch die lutherische Kirche stets verstanden. Ihre Theologen brauchen hypostasis im Sinne von subsistentia. Sie sagen: humanae naturae subsistentia est ipsa τῦ λόγυ subsistentia; sie unterscheiden genau zwischen essentia und subsistentia, zwischen Wesen und Hypostase, und wollen mit der angefochtenen Bestimmung nichts, als andeuten, daß die vollständige menschliche Natur des Erlösers nur durch den Logos und in der Abhängigkeit von ihm existire. Dem obigen Vorwurf aber stellen sie den Satz entgegen: Nos haec negamus, quia quicquid tantum est modus humanitatis (τρόπος ὑπάρξεως) et vere et realiter ab eadem distinguitur, id non facit, quod homo sit homo et eo ademto non sit. *)

Wir werden demnach auch den dritten Einwand als einen unbegründeten abweisen dürfen.

Eine ganz andere Frage ist aber die, wie sich mit der nothwendigen und richtigen Lehre von der Anypostasie die nicht minder nothwendige Annahme einer menschlichen Persönlichkeit des Erlösers, das Wort im modernen Sinn genommen, vereinigen lasse? Darüber geben nicht nur die symbolischen Bestimmungen, sondern auch die älteren theologischen Versuche begreiflicher Weise keine Auskunft, weil es ihnen überhaupt noch fern lag, die Bedeutung der Persönlichkeit zu würdigen. — Die Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und οὐσία, wie sie seit Johannes von Damaskus in der Theologie üblich war, gehört durchaus nicht hieher; durch die Anwendung der, in

*) Vgl. Gerh. III. L. IV. c. 7. 425 ff. u. Calov. synops. 245 ff.

der Trinitätslehre gebräuchlichen Definition: persona est substantia individua intelligens, wird die Frage eher verwirrt als aufgehellt *), und selbst mit der Art, wie Sartorius in den Dorpater Beiträgen (I. Bd. S. 359) die Unpersönlichkeit zu rechtfertigen sucht, kann ich mich nicht befreunden, weil mir dadurch die Möglichkeit einer rein menschlichen Entwicklung des Erlösers ausgeschlossen scheint. Wenn wir nun aber eine solche allen Ernstes behaupten, gerathen wir dann nicht in Gefahr, sofort die Einheit wieder zu verlieren und ein zwiefaches Ich, ein doppeltes Selbstbewußtseyn in dem Erlöser setzen zu müssen, wogegen wir uns oben ausdrücklich verwahrten? Ich fürchte nicht — wofern wir nur das Verhältniß beider Naturen in Christo auf eine lebendigere und innigere Weise zu fassen suchen, als es die bisher besprochenen Darstellungen thun. Und dazu liegt in ihnen selbst eine dringende Aufforderung. Die lutherische Kirche hat die Nothwendigkeit gefühlt, einen bedeutenden Schritt auf diesem Wege vorwärts zu thun. Wir folgen ihr sogleich auf diesem Wege, indem wir nur noch bemerken, daß es für unsern Zweck zunächst genügt, die Angriffe abzuweisen; erst später werden wir eine positive Begründung versuchen.

---

*) Von dieser Definition machen hier viele lutherische Theologen Gebrauch, aber sie beziehen sich dabei mit Chemnitz auf den Ausspruch Augustins, de Trinit. V.: Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet.

II.

Das Dogma in der lutherischen Kirche.

Nach den bisherigen Darstellungen ist es nur die Person des Erlösers, in der sich die beiden Naturen zur Einheit zusammenschließen, wechselseitig durchdringen sie sich, genau genommen, noch nicht. Diesem Mangel abzuhelfen hatte schon Johannes von Damaskus versucht und deßhalb nicht nur das Verhältniß der Naturen in Christo als *περιχώρησις* bezeichnet, sondern auch eine Mittheilung des Göttlichen an's Menschliche und umgewandt gelehrt (*τρόπος ἀντιδόσεως*). Doch kam es bei ihm noch nicht zur vollständigen Durchführung. Auch das Mittelalter bildete das Dogma nicht weiter fort. Aber der lutherischen Kirche war es vorbehalten, jenen großen Fortschritt zu machen, auf den die ganze vorangehende Entwicklung mit Nothwendigkeit hindrängte und der in den früheren Stadien derselben schon angedeutet lag*). Sie versucht, zunächst in ihrem Stifter auf eine eben so geniale als kühne Weise, dann in einer mehr scholastischen Form, um deren eigentlichen Kern es sich hier allein handelt — sie versucht die Naturen in Christo in gegenseitige Verbindung zu setzen und beide einander so innig durchdringen zu lassen, als es ohne Aufhebung der Wahrheit und Eigenthümlichkeit einer jeden geschehe-

*) Unserem Zweck gemäß stellen wir hier die Lehre nicht nach ihrer genetischen Entwicklung, sondern nach der vollendeten Gestalt dar, die sie in der Form. Conc. erhalten hat und beschränken uns bei der weiteren Exposition auf die sich an sie anschließenden apologetischen Schriften. Die Darstellung bei den Theologen des folgenden Jahrhunderts aber lassen wir bei Seite, weil sie kein neues Moment enthält.

hen kann. Als eine lebendige, wahrhaft vermittelte Einheit will sie das Verhältniß beider begreifen. Um den vollen Begriff des Gottmenschen, d. h. eines Gottes der wahrhaft Mensch und eines Menschen der wahrhaft Gott ist, ist es ihr zu thun. — Und diesen glaubt sie erst dann gewonnen zu haben, wenn die göttliche und menschliche Natur nicht blos in die Einheit Einer Hypostase zusammengehen, sondern sich wirklich an einander mittheilen. — Dabei geht sie vom Bewußtseyn der Versöhnung, vom praktischen Interesse aus. Denn nicht zunächst auf die Aufstellung einer neuen Theorie, sondern darauf vor Allem kommt es ihr an, nachzuweisen 1) wie Christus nicht blos als Mensch, sondern als Gottmensch gelitten habe, weil darauf die weltversöhnende Kraft der Erlösung beruht *) und 2) wie er im Abendmahl nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Seite seines Wesens nach zugegen sey und empfangen werde **). Dies die Tendenz ihrer Lehre von der realen Mittheilung der Eigenschaften.

---

*) Vgl. Luther Bekenntniß vom heil. Abendmahle im J. 1528. „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes." Form. Conc. Epit. 607. Credimus, quod non nudus homo tantum pro nobis passus est, sed talis homo, cujus humana natura cum filio Dei tam arctam ineffabilemque unionem et communicationem habet, ut cum eo una sit facta persona. Vgl. p. 584. Solid. Decl. 696. 767. 771. Haec admiranda opera (die Ueberwindung der Sünde und des Todes) humana natura nequaquam praestare potuisset, nisi cum divina natura personaliter unita fuisset, et realem cum ea communicationem habuisset. Vgl. Chemnitz de duab. nat. p. 225.

**) Allerdings gab letzteres Moment die Veranlassung zur Lehre von der communicatio idiomatum, weßhalb sie auch vorzugsweise auf den Nachweis der Ubiquität ausgeht, und dieser Umstand ist

Um aber die Bestimmungen, die sie hierüber festgestellt hat, richtig zu würdigen, müssen wir die Gegensätze, die sie dabei im Auge hatte und ausschließen wollte, näher bezeichnen. Diese Gegensätze gehen auf einen gemeinsamen Irrthum

---

von Wichtigkeit für die Beurtheilung. Dennoch ist es irrig, wenn Neuere, nach dem Vorgang Plancks (Protest. Lehrbegriff VI. 797.) die Behauptung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl für den ausschließlichen Grund des lutherischen Dogma von seiner Person ansehen. Es lag vielmehr in dem ganzen Charakter unserer Kirche, daß sie den richtigen tiefen Begriff einer wahren unio, den sie gewonnen hatte, durch alle ihre Dogmen hindurch führte (Vgl. auch ihre Lehre von den Gnadenmitteln, vom Wort, Sakrament und von der Heilsordnung). Es lag ferner in ihrem lebendigen Glauben an den Erlöser, daß sie sich mit Nothwendigkeit dahin getrieben fühlte. Christus der Gottmensch war ihr Ein und Alles. Auf der unzertrennlichen Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in ihm beruht ihr die fortdauernde Verbindung der Erlösten mit Gott; in der Lehre, daß er uns auch nach seiner Menschheit allerwärts nahe sey, vertrete und beistehe, findet sie ihren Trost. Vgl. F. Conc. p. 786 mit der Erklärung der würtembergischen Theologen in dem „Beständigen und gründlichen Bericht über das vermeinte christliche Bedenken des Hrn. Ernst Friedrich Markgraf zu Baden" (das sogenannte Staffortsche Buch) Tübingen 1601. Hier heißt es S. 53. „Es haben bisher etliche Jahr lang die Kalvinianer unsere christliche Lehr von der Person Christi unter diesem Schein angefochten, als ob sie fürnehmlich wider die Ubiquität stritten. Eben diese List gebraucht auch der Koncipist des Staffortischen Buchs. Die Meinung aber hat es keineswegs: sondern es ist uns in der Wahrheit um die ganze Herrlichkeit, Majestät, Erhöhung und Begabung des Menschen Christi zu thun. Nämlich, daß man wisse, was unser Bruder und Heiland Christus für ein Herr sey und was er auch als Mensch vermöge daher und darum, daß er mit dem Sohn Gottes eine einige, unzertrennliche Person geworden ist."

zurück — auf eine einseitige Auffassung des Verhältnisses, in welchem das Göttliche zum Menschlichen, das Geistige zum Leiblichen steht. Statt dieses als lebendige Durchdringung, wobei weder der Unterschied noch die Einheit beider Seiten aufgehoben wird, mithin als vermittelte Einheit zu fassen, hatten die deutschen Mystiker, wie Schwenkfeld, das Menschliche im Göttlichen auf- und untergehen lassen, die Schweizerischen Reformirten aber die Verbindung beider als eine blos nominelle, oder doch nur äußerliche gefaßt. Demnach lehrten nicht nur Zwingli, sondern auch die mehresten Kalvinisten, namentlich Beza und jene ganze Reihe von Theologen, deren Ansicht in der Admonitio Neostadtiensis ihren Ausdruck gefunden hat, daß zwar der Person des Gottmenschen göttliche und menschliche Prädikate zukommen, weil Gott und Mensch in ihr geeint sey, daß aber die Eigenschaften der einen Natur nur uneigentlich, per phrasin loquendi (Zwingli Allocosis) auf die andere übergetragen würden, weil eine solche Uebertragung objektiver Weise nicht statt finden könne, sondern jede Natur ihre wesentlichen Eigenschaften für sich behalte, und nach ihrer eigenen Art und Weise, obschon in personeller Einheit mit der andern, wirke. Die communio naturarum ist also hier in der That eine nominelle. Obgleich innerhalb der Person verbunden, theilen sie sich doch nur den Titel mit. Mit andern Worten: „nicht von den abstrakten sondern nur von den konkreten Subjekten könne die communicatio idiomatum gelten." *)

---

*) In dieser Formel drückten die Reformirten den Gegensatz am liebsten aus, um ihn abzuschwächen. So sagt die Admonitio Neostadt. p. 66: Naturis singulis in persona Christi realiter communicari essentiales proprietates alterius naturae negamus — personae autem Christi utriusque naturae nomina proprietates et operationes communicari realissime, asserimus. Etenim personae, quia realiter utramque naturam in sua

In diesen Gegensätzen erblickte nun die lutherische Kirche eine Erneuerung der alten Eutychianischen und Nestorischen

---

substantia complectitur, realiter et verissime competit quidquid sive utriusque sive alterutrius est naturae, propter naturarum unionem. At naturae uni nequaquam est commune, quod alterius est proprium, propter naturarum essentiale atque aeternum discrimen. Hoc est illud, quod dicitur perpetuo Ecclesiae consensu: permutari praedicata seu attributa Christi de subjectis concretis tantum, non autem de abstractis" und bestimmt hernach S. 68 den Differenzpunkt so: Non est quaestio, an Deo, sed an Deitati realiter humana competant, neque an homini sed an humanitati realiter divina competant? Aber darauf erwiedert schon „die Apologia oder Verantwortung des christlichen Konkordienbuchs" Magdeb. 1583 S. 8: „Daß die adversarii unter dem Schein dieser Redensarten alles was die heil. Schrift sagt und bezeugt, daß Christo nach der angenommenen menschlichen Natur in der Zeit gegeben sey, entweder auf die ganze Person ziehen und darunter der menschlichen Natur Alles absprechen und rauben, oder aber nur von endlichen und erschaffenen Gaben verstanden haben wollen." Gerade die letztere Bemerkung setzt den status controversiae ins hellste Licht. So viel nämlich geben die Reformirten auch zu, daß der menschlichen Natur Christi kraft der persönlichen Union dona coelestia mitgetheilt seyen. Vgl. Admon. Neostadt. p. 65. Aber sie verstehen darunter nur solche welche die Sphäre der geschaffenen Natur nicht übersteigen, dona creata et finita, natürliche Eigenschaften der Menschheit, die sich von dem, was allen übrigen Heiligen eignet, in Christo nur dem Grad nach unterscheiden. Hingegen, daß die göttlichen Eigenschaften auf die Menschheit übergehen, das läugnen sie. — Wo sich die Schrift so ausdrückt, da ist es bloße Redensart. Adm. N. p. 70. Comunicationem idiomatum respectu naturarum non inexistentiam sed praedicationem, hoc est non realem sed verbalem communicationem esse profitemur. Vgl. Heidegger Syst. theol. christ. II. p. 23.

Häresien (Vgl. I. Art. S. 22) und schloß deßhalb beide von sich aus *). Erstere durch die Bestimmung, daß die Menschwerdung keine confusio oder exaequatio naturarum begründe, letztere durch die Erklärung, daß mit ihr keine nominelle, sondern eine reale Gemeinschaft gegeben sey. Dies die positive Bestimmung, die sie jenen Extremen entgegenstellt. Um diesen Begriff einer realen Gemeinschaft zu begründen, gehen die Verfasser der Konf. Formel zunächst auf die unio hypostatica zurück, und suchen das Wesen derselben näher zu erörtern. Sie unterscheiden sie einerseits von der Art, wie Gott mit sich selber wesentlich eins ist innerhalb der Trinität, andererseits von der Art, wie er in den Kreaturen, in Gläubigen, Heiligen, Seligen wohnt. Ersteres würde zu einer Aufhebung der Eigenthümlichkeit der Naturen und sofort zum Eutychianismus zurückführen, letzteres den specifischen Unterschied des Gottmenschen von allen

---

Communicatio idiomatum respectu personae realis, — respectu vero naturarum non realis sed verbalis est. Eben so Beza im Colloquium Montisbellig. p. 247. Mit Recht bestimmt daher die Form. Conc. p. 773 und deren Apologie Bl. 64 u. 125 den Streitpunkt dahin, „daß es sich nicht um die Mittheilung jener dona naturalia und particularia handle, sondern um die der göttlichen attributa, ohne welche der Erlöser nicht specifisch von seinen Brüdern nach dem Fleisch unterschieden wäre." Eben so der „Gründliche Bericht" der Würtemberger S. 55. — Hieraus ergiebt sich von selbst, was von der zwiefachen Versicherung Planck's (a. a. O. VI. 786) zu halten sey, der das Ganze für einen bloßen Wortstreit erklärt, und die Verfasser der C. Form. der Ungerechtigkeit bezüchtigt, weil sie die reform. commun. natur. als eine blos nominelle bezeichnen. —

*) Vgl. Form. Conc. p. 764. Apologie derselben Bl. 62. 65—67. Beständiger Bericht S. 55. Dorner's Kritik der reformirten Christologie a. a. O. S. 167.

Geschöpfen gefährden. Denn weder werden die Heiligen und Seligen Eine Person mit dem göttlichen Logos, wie dies bei Christo der Fall ist, noch theilt sich ihnen die Gottheit in ihrer ganzen Fülle mit, sondern immer nur in dem beschränkten Maaße, in welchem überhaupt das Endliche das Unendliche aufnehmen kann, und nur in der Weise, in der dieses der Kreatur seine Gaben mittheilt, nämlich als geschaffene Qualitäten (dona creata), aus Gnaden. Wozu noch kommt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott, wenigstens während dieses Lebens, auflösbar und zertrennlich ist. Deßhalb reicht diese Analogie, wie bedeutend sie auch sey, doch nicht zur Bezeichnung der unio hypostatica aus. Es muß damit vielmehr ein Verhältniß gesetzt seyn, welches in der Mitte zwischen jenen beiden Arten der Gemeinschaft steht, ein tertium, das eine im eigentlichsten Sinn sowohl unzertrennliche als vollkommene Verbindung des Göttlichen und Menschlichen zu Einer Person begründet, ohne jedoch beide zu vermischen *). — Wir sehen, es sind ganz die altkirchlichen Formeln, aber in ihrer Tiefe und Schärfe aufgefaßt. Insbesondere mit dem *ἀχωρίςως, ἀδιαιρέτως ἀδιαστάτως* wird es Ernst. Denn die Unzertrennlichkeit ist nur dann eine wahre, wenn beide Seiten nicht nur der Zeit nach unauflöslich verbunden, sondern nie und nirgends ohne und außer einander sind. Ist der Logos in seiner Totalität Fleisch geworden, so muß er auch in seiner Totalität innerhalb der menschlichen Natur seyn, und kann nie und nirgends außerhalb ihrer existirend oder wirkend

---

*) Form. C. Art. VIII. unio longe sublimior, arctissima, intima, vera, realis participatio. Verantwort. des Konc. Bl. 88. differentia specifica unionis personalis 75. 90. besonders 124 und 125. Vgl. auch die präcise Darstellung der kirchl. Lehre bei Calov. synopsis controversiarum p. 251.

gedacht werden (nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον). Auf jedem Punkt ihres Einsgewordenseyns müssen sich beide auf's innigste und unmittelbarste gegenwärtig seyn. Trennt Ort und Raum die Naturen von einander, ist und wirkt der Logos irgendwo ohne die von ihm assumirte Menschheit, so ist die unio keine unzertrennliche, die menschliche Natur nicht indistanter mit der göttlichen unirt, sondern nur gleichsam an einem Punkt mit jener verknüpft*). Mit dem-

*) Bekanntlich gebührt Luthern das Verdienst, diesen Punkt mit siegender Klarheit in dem sogenannten großen Bekenntniß vom Abendmahle entwickelt zu haben. Er sagt: „Christus, wo er ist, da ist er eine natürliche Person und ist auch natürlich und persönlich daselbst. Ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch seyn. Denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott! da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht als Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit Wahrheit sagen könnte: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch worden. Mir aber des Gottes nicht. Denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre und an allen andern Oertern müßte er allein ein bloßer, abgesonderter Gott und göttliche Person seyn, ohne Menschheit. Nein Gesell: Wo du mir Gott hin setzest, da mußt du mir die Menschheit hin setzen, sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen: es ist Eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht von sich — — weil Christus Gott und Mensch ist, und seine Menschheit mit der Gottheit eine Person worden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur, wie ist es möglich, daß Gott etwo sey, wo er nicht Mensch ist? Summa, wollen wir Christen seyn und

selben Nachdruck wird aber auch die andere Bestimmung hervorgehoben. Vollkommen ist die persönliche Union nicht, wenn keine Natur der andern etwas mittheilt; wenn die göttliche der menschlichen nur inwohnt, und diese sich zu jener wie ein bloßes Instrument verhält (wie der Stab Mosis zur göttlichen Kraft dessen, der ihn führte); sondern erst dann ist sie vollkommen, wenn eine lebendige Durchdringung, eine gegenseitige Participation statt findet, wenn Eins im Andern ist, mit und durch das Andere wirkt. Außerdem kann man Christum nur uneigentlich Gottmensch nennen und die unio personalis bleibt eine leere Redensart. Vgl. Form. Conc. 607. 764. Verantw. 70. — Allerdings ist damit das innerste Wesen dieser Union noch nicht erklärt, kann auch nicht erklärt werden, weil sie ein Mysterium ist (plane ineffabilis unio); aber jedenfalls ergiebt sich daraus eine gegenseitige, reale Mittheilung der einen Natur an die andere, kraft deren jede das ihr Eigene und Eigenthümliche nicht blos auf die Person überträgt, in der beide geeint sind, sondern auf die Natur der andern. Quia divinitas et humanitas in Christo unam personam constituunt, scriptura propter hypostaticam illam unionem etiam divinitati omnia illa tribuit, quae humanitati accedunt et vicissim humanitati, quae Deitatis sunt. Diese Mittheilung hat daher lediglich in jener persönlichen Union ihren Grund (766),

---

recht von Christo denken, so müssen wir ja oft von ihm denken, daß die Gottheit sey außer und über allen Kreaturen. Zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Kreatur ist, aber weil sie allein und sonst keine also an Gott klebt, daß sie eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher über und außer allen Kreaturen seyn, doch unter Gott alleine." — Ueber die Limitation dieser Auffassung für den Stand der Erniedrigung, wie sie sich z. B. bei Chemnitz findet, s. am Ende dieses Artikels.

so daß sie ohne oder außerhalb derselben gar nicht Statt haben oder auch nur gedacht werden kann, bewirkt aber innerhalb dieser Sphäre nicht blos eine gegenseitige Uebertragung der Namen, sondern der Thätigkeiten und der Eigenschaften. Kraft solcher communicatio realis geschieht es nämlich, daß einerseits die göttliche Natur Theil nimmt an den Zuständen und Leiden der menschlichen; andrerseits die menschliche, außer und über ihren natürlichen endlichen und als solche beschränkten Eigenschaften, auch die wesentlichen Idiome der göttlichen empfängt; d. h. die übernatürlichen, unendlichen, das Wesen des Göttlichen konstituirenden Prärogative und Proprietäten; — die idiomata majestatis divinae. Die ganze Fülle der göttlichen Herrlichkeit theilt sich ihr in der That und Wahrheit mit, Kol. 2, 9. leuchtet und dringt mit ihrer Kraft, Majestät, Wirkung durch sie hindurch und macht sie so zum lebendigen und freien Organ ihrer göttlichen Wirksamkeit *). — Daher ist Christus von dem Moment der unio an nicht nur nach seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach, jener absoluten Fülle theilhaftig und in Folge davon, auch als Mensch allmächtig, allgegenwärtig, allwissend; sein Fleisch lebendig und lebendigmachend, (Joh. 6. 40 ff.) sein Blut versöhnend und reinigend; (1 Joh. 1, 7.) als Mensch im Besitz der göttlichen Kraft und Gewalt, als Mensch zum Haupt der Gemeinde, zum Richter der Welt gesetzt, als Mensch Gegenstand göttlicher Anbetung; (Phil. 2, 10.) also, daß Alles, was die Schrift von seiner Gegenwärtigkeit, Kraft, Majestät aussagt, nicht von dem halben Christus, oder nur von einer Seite seines Wesens, sondern von der ganzen Person, zu der die beiden Naturen gehören, von dem Einen ungetheilten Gottmenschen gilt **). —

---

*) Vgl. F. C. 766. 769. 778.

**) F. C. 608. 570: Itaque jam non tantum ut Deus, verum

Bei dieser communicatio findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit statt; denn zwar, was die gesammte Erlösungsthätigkeit anbetrifft, da handelt und wirkt die Person nicht nach einer Natur allein, sondern in, cum, secundum atque per utramque naturam, so daß Christi Leiden und Thun ein gemeinsames, beiden Seiten seines Wesens angehöriges Werk ist *), worauf eben die Kraft der Erlösung beruht (s. oben); aber was die Mittheilung der Proprietäten betrifft, da empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen noch giebt sie irgend etwas auf von ihren Prärogativen und Eigenschaften, — denn damit hörte sie auf die göttliche zu seyn, deren Wesen eben Unendlichkeit ist — sondern sie ist allein die mittheilende, und bleibt in dieser Mittheilung was sie ist, ohne an der Niedrigkeit und dem Leiden der menschlichen realiter zu participiren **). — Ferner findet hier

---

etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est et omnia, quae in coelis et in terra sunt, in manu sua habet. Mtth. 28, 18. — Col. 2. 3.

*) Ep. 608. Sol. Decl. 766. Filius Dei vere pro nobis passus est, secundum tamen naturam humanam assumtam, vere mortuus: etsi divina natura neque pati neque mori potest. und ib. Re vera filius Dei pro nobis est crucifixus, hoc est, persona, quae Deus est. Luther (von den Koncilien): „Gott in seiner Natur kann nicht sterben; nun aber Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißt's recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Eine Person ist."

**) Form. Conc. 773. Divinae Christi naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accesit, vel decessit, et per eam in se, vel per se neque diminuta neque aucta est. Cf. Epit. 612 wo die Annahme, als habe sich Christus seiner Gottheit nach der potestas über Himmel und Erde durch die Menschwerdung und während des Standes der Erniedrigung begeben, als ein zum Arianismus führender Irrthum verworfen wird.

ein höchst beachtungswerther Unterschied zwischen dem Zustand statt, in welchem sich der Erlöser während seines irdischen Lebens befand, und dem, zu welchem er nach der Auferstehung erhöht worden ist. Denn während des ersten Stadiums besaß er zwar bereits als Mensch die Gottesfülle in ihrer Totalität, entäußerte sich aber ihres Gebrauchs, (Phil. 2, 7) so daß er sie nur in einzelnen Fällen, wo er wollte (Wunder), hervortreten ließ, übrigens unter der Knechtsgestalt sie verbarg (secreto habuit). Hingegen mit der Erhöhung trat er auch als Mensch in ihren Vollbesitz und Vollgebrauch ein (ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam humanam naturam evectus est 767); daher denn jene göttlichen Idiome an der menschlichen Natur, obwohl sie dieselben potentiâ schon von der Empfängniß an besaß, doch erst in dem Stand der Verherrlichung zur eigentlichen Aktuosität gelangen. Und gerade hierauf kommt es dem Dogma vorzüglich an. — Dies die Grundzüge der lutherischen Lehre. Wir übergehen, um uns nicht wiederholen zu müssen, die näheren erläuternden Bestimmungen und wenden uns nun sogleich zu den Einwendungen, die man dagegen erhoben hat. *)

Es giebt kaum ein anderes Dogma, das so viele Angriffe erfahren hat und fortwährend erfährt. Schon die erste bedeutende Gegenschrift, die Neustädter Admonition, hat zwei und fünfzig Gegengründe (Kap. 8 u. 9), das Anhaltische Bedenken dreizehn, nicht weniger Beza im Colloquium Montisb. der Socinianer und späteren Rationalisten gar nicht zu gedenken. Dazu kommen dann noch die neuesten Entgeg-

*) Denn die Gegner stellen sich meist so an, als ob sie von diesen nichts wüßten, nehmen wenigstens bei ihren Angriffen keine Notiz davon, weßhalb sich die lutherischen Theologen gezwungen sehen, jene erläuternden Bestimmungen immer auf's neue in Erinnerung zu bringen und geltend zu machen.

nungen von Strauß, Baur u. s. w. Kurz, man kann sagen: Unser Dogma ist ein Zeichen, dem widersprochen wird, und was solchen Widerspruch gegen sich erregt, das wird sicher ein bedeutendes Moment der Wahrheit in sich tragen. — Indessen genauer besehen reducirt sich die Zahl jener Bedenken doch um ein Bedeutendes. Denn die älteren beruhen meistens theils auf Entstellung des eigentlichen status controversiae, theils bestehen sie in bloßen Wiederholungen, wie denn die Admonitio Neost. unter der Ueberschrift: antilogiarum monstratio in 41 Sätzen dasselbe sagt, was sie im vorhergehenden Kapitel in 10 ausgesprochen hat, und selbst diese zehn reduciren sich wieder auf die Hälfte. Was aber die neueren Entgegnungen betrifft, so habe ich mit Ausnahme einiger Bemerkungen Baurs, (die mit seiner pantheistischen Grundanschauung zusammenhängen) kaum eine gefunden, die nicht schon von den älteren Gegnern erhoben und von den Vertheidigern des kirchlichen Lehrbegriffs beantwortet worden wären, obwohl nicht durchgängig in genügender Weise. Um so mehr können wir uns darauf beschränken, nur die neueren zu beleuchten, welche ohnehin die bedeutendsten älteren in sich aufnehmen und koncentriren.

Hier tritt uns nun aber sogleich der Umstand entgegen, daß je nach dem Standpunkt, von dem die Bestreiter ausgehen, auch das allgemeine Urtheil ein ganz verschiedenes ist. Baur (III. 559 ff.) findet kaum Worte um seinen Unwillen über eine Theorie auszusprechen, die seinen Voraussetzungen so sehr widerspricht. Und das finden wir auch ganz begreiflich. Denn wer, wie er, davon ausgeht, „daß das Wesen des Geistes an sich die Einheit des Unendlichen und Endlichen sey" wer mit ihm in der ganzen Geschichte der Dogmen nichts weiter sieht, als den Prozeß dieser sich mit sich selbst vermittelnden Einheit, der wird freilich die lutherische Christologie, die den wesentlichen Unterschied des Endlichen und Unendlichen d. h. Gottes und der Kreatur zur Vor-

aussetzung hat, a priori verwerfen. Aber eben deßhalb verlieren auch die aus jenen Prämissen hergenommenen Argumente für uns, die wir sie nicht theilen, alle Bedeutung. — Dorner hingegen nennt die communicatio idiomatum ein „Kleinod für die Wissenschaft" und spricht es S. 171 aus, daß der Weg, den die lutherische Kirche gieng, der einzige und letzte war, auf welchem ein inniges und lebendiges Verhältniß der zwei Naturen zu hoffen stand. Er sieht in ihr gleichsam den nothwendigen Schlußstein des von der alten Kirche aufgeführten Baues, wie er denn überhaupt die Bedeutung der kirchlichen Bestimmungen im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte des Dogmas trefflich gewürdigt hat. —

Um so befremdlicher ist es uns gewesen, ihn gleichwohl das ganze Dogma für mißlungen erklären zu hören und zwar, mit Baur, um der Voraussetzung willen, auf der es ruht. Indem er nämlich die schon gegen die altkirchliche Lehre gemachte Einwendung auch hier wiederholt, sagt er, „die lutherische Christologie habe nothwendig mißlingen müssen, weil sie von der Voraussetzung zweier absolut verschiedener Naturen in Christo ausgeht." S. 172. 183. — Es fragt sich, wie dieses Bedenken zu verstehen? Ob der Nachdruck auf der Zweiheit der Naturen überhaupt, oder auf der absoluten Differenz beider liegt? Ist Ersteres der Fall, so gestehe ich, Dornern nicht zu begreifen. Denn mag immerhin der Ausdruck „Natur" etwas Unbequemes haben, so muß doch die Sache selbst, um die es sich dabei handelt, der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, des Absoluten und des Endlichen, Kreatürlichen hier, wie überall in der christlichen Theologie, festgehalten werden, wofern sie nicht dem Pantheismus verfallen will. Wie soll denn überhaupt noch von einer biblischen Christologie, von einem historischen Christus die Rede seyn, wie von Religion, von Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, nachdem einmal jener Unterschied aufgehoben ist?

Aber diesen Irrthum theilt Dorner so wenig, daß er ihn vielmehr bekämpft. Somit kann sein Bedenken auch nur den Sinn haben, daß nicht die Zweiheit oder der Unterschied an sich, sondern die Art, wie der Unterschied gedacht wird, das Gelingen des Dogma unmöglich mache. Daß dies wirklich seine Meinung sey, erhellt daraus, daß er S. 183 ff. die Voraussetzung von zwei Naturen, welche gegen einander immer absolut different seyen, als jenes Hinderniß bezeichnet — und ebenhierin findet es auch Baur, der jedoch noch um einen Schritt weiter geht und die lutherische Lehre geradezu des Materialismus beschuldigt. „Sie gehe von einer menschlichen Natur aus, deren substanziellen Begriff man, nachdem man sie zu einem subjektlosen Prädikat gemacht (nämlich durch die Anypostasie. S. ob. Art. 1.), nur in den Leib setzen konnte.“ Aehnlich auch Gaupp (die Union der deutschen Kirchen S. 102), mit Berufung auf S. 763 der Konkord. Formel, wo als wesentliche und unveräußerliche Eigenschaften genannt werden „ein leiblich Geschöpf oder Kreatur seyn, Fleisch und Blut seyn, endlich und umschrieben seyn, leiden, sterben, auf- und abfahren, Hunger, Durst, Frost, Hitze, Leiden u. dgl.“ Hierin soll der Beweis dafür liegen, daß sie die menschliche Natur in die Leiblichkeit gesetzt und ihr Verhältniß zur göttlichen als das eines unversöhnbaren Gegensatzes gedacht habe.

Allein diese Beschuldigungen thun den Verf. der Konk. Formel entschieden Unrecht.

Denn was zuvörderst die Baur'sche Behauptung betrifft, so liegt der Grund, warum die Konkord. F. da wo sie die Prädikate der menschlichen Natur aufzählt, zunächst solche nennt, die sich auf die leibliche Seite derselben beziehen, bekanntlich darin, daß es ihr vorzugsweise um die Ubiquität zu thun ist; daß sie aber die Menschheit des Erlösers nur in die Leiblichkeit gesetzt, ihr also Intelligenz, Vernunft, Willen abgesprochen habe, ist eine reine Erdichtung, deren sich

ein Kenner, wie Baur, nicht hätte schuldig machen sollen. Denn was sind denn die finitae qualitates, mit denen nach S. 701. 705. die Heiligen geschmückt sind, anders als die Gaben der Weisheit und Liebe, die *χαρίσματα* des h. Geistes, deren Empfang doch ohne Zweifel eine vernünftige Natur voraussetzt? Was wird denn mit den Worten: Christus habe als Mensch (quatenus homo, p. 707.) nicht nur etliche Dinge gewußt und vermocht, wie andere Heilige durch Gottes Geist wissen und vermögen" u. s. w., ferner „er habe seiner Menschheit nach an Alter und Weisheit zugenommen", was wird damit ausgesagt, als daß er der geistigen Seite seines menschlichen Wesens nach uns gleich gewesen? Oder will man etwa der kirchlichen Lehre die Absurdität aufbürden, sie habe zwar Verstand und Wille als wesentliche, ja als die Hauptbestandtheile des Menschen überhaupt angesehen (F. C. Art. 1. vires superiores; essentia hominis, hoc est ipsius corpus et anima), dem Erlöser aber sie abgesprochen und so den, von ihr verworfenen Apollinarismus recipirt, hingegen ihr eigenes Bekenntniß „daß Christus ein vollkommener Mensch mit vernünftiger Seele und menschlichem Leibe sey", abrogirt? — In dieser Grundvoraussetzung waren Lutheraner und Reformirte eins. Man lese nur, was die Neustädter Admonition S. 32. 66. von den Eigenschaften der menschlichen Seele Christi sagt, und die Antwort der Apologia (Verantwortung) Bl. 5 u. 64.: „Dies sey der Punkt nicht, um den es sich hier handle, denn darüber finde kein Streit Statt", man lese alle Verhandlungen über das Verhältniß des menschlichen und göttlichen Wissens in Christo ebendas. S. 21. 81. 85.; dazu Apologie Bl. 77. 260 — und man wird sich nicht nur von dem Ungrund der Baurschen Hypothese überzeugen, sondern auch den Grund, warum nicht ausführlicher von der geistigen Natur

des Erlösers die Rede ist, zunächst darin finden, daß hierüber die Streitenden ohnehin einverstanden waren. *)

Was aber die Dorner'sche Ansicht betrifft, als gehe die lutherische Lehre von zwei absolut verschiedenen Naturen (nach Gaupp „von einem unversöhnbaren Gegensatz derselben") aus, so war dies vielmehr die Voraussetzung der reformirten. Ihr vornehmster Einwand gegen die Lehre von der communicatio bestand bekanntlich in dem Satze: natura finita non recipit infinita (Adm. Neost. p. 76. 82. sqq. Colloq Montisb p. 204**); Dem aber hielten die Lutherischen kühn den Satz entgegen: Natura humana in Christo capax est divinae (F. Conc. p. 611. 775), was nicht nur Dorner selbst 167 a. a. O. anerkennt, sondern sogar Baur'n das Bekenntniß abdringt: „Daß die mensch-

*) Den völligen Ungrund solcher Behauptungen zu erweisen, könnte man aus den symbol. Büchern und aus den Schriften ihrer Verfasser zahllose Belege beibringen. Ich führe nur eines an. Chemnitz de duab. nat. p. 224, wo er von dem Erlösungswerke redet, sagt: Divina natura Christi, in officiis Messiae, utitur tanquam organo naturalibus operationibus assumtae humanitatis. Consistit autem humana natura in corpore et anima. Ratione corporis cooperatur, vel verbo vel applicatione corporis; animae vero ratione cooperatur, quod scilicet humana mens intelligit, agnoscit et videt. Voluntas humana in Christo desiderat, expetit, vult et approbat, quod Christus divina sua potentia in officiis illis agit. Atque ita anima, conscia mente et conformi voluntate cooperatur. Und das soll nun eine menschliche Natur seyn, „deren substanziellen Begriff man nur in den Leib gesetzt habe!"

**) Beza: Stat ergo illa regula universalis, neque naturam de natura, neque proprietates unius naturae posse alteri attribui. Wozu der Herausgeber die Randbemerkung macht: regula falsissima. —

liche Natur, wenn sie auch über die Grenzen der Endlichkeit nicht hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Kapacität in sich habe, die Trägerin übermenschlicher, göttlicher, absoluter Eigenschaften zu seyn, bleibt immer die für die Formel charakteristische Behauptung." Und diese Behauptung steht keineswegs so isolirt da, als man wähnt. Sie findet einen Anschließungspunkt in der Lehre unserer Kirche vom Urstand, d. h. von der reinen ursprünglichen Menschennatur. Denn, sagt die Apologie der Augsb. Konfession S. 74: „Daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen sey, was ist das anders, denn daß göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die aus Gott ist, sich im Menschen abbildet (relucet), dadurch wir Gott erkennen, durch welche Gottes Klarheit sich in uns spiegelt," und ebendaselbst: „Das Größte an solcher Kreatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, zu lieben u. s. w." Vgl. Conf. Saxon. p. 53: Justitia originalis non tantum fuit acceptatio generis humani coram Deo, sed etiam in ipsa natura lux in mente *). Demnach ist es nicht ein Verhältniß absoluter Differenz, sondern eine in der Ebenbildlichkeit begründete, lebendige Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen, was unser Dogma zu seiner Voraussetzung hat. Und wenn nun

*) Vgl. Luther zu Genesis I. 26 (Erlg. Ausg. Bd. 33. S. 54): „Das himmlisch Bild, darnach Adam gemacht ward, ist Christus. Der war ein Mensch voll Liebe, Barmherzigkeit, Gnade, Demuth, Weisheit, Licht, und alles Gute; dies Bild müssen wir auch tragen und ihm gleichförmig werden. — So ist nun hie so viel gesagt, daß der Mensch am Anfang geschaffen ist ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleich wie Gott, also daß er voll Gottes war." — Ebend. S. 67: „Denn das ist Gottes Bild, das eben also (wie Gott) gesinnet ist, solchen Verstand und Licht hat, und solche Werke thut, wie Gott, und sich immer nach ihm ahmet." —

die Konf. Formel auf diese Gemeinschaft, wie sie in den Gläubigen wiederhergestellt ist, zur Erläuterung des Geheimnisses der communicatio naturarum sich beruft, wenn sie daran erinnert, daß ja auch wir, in denen Christus aus Gnaden wohnt, mit vielen übernatürlichen Gaben geziert, der göttlichen Natur theilhaftig werden, daß auch wir Tempel und Organe seines Geistes seyen (S. 697. 705.), und dann hinzufügt: Quantam existimabimus eam esse communicationem divinae naturae, de qua apostolus loquitur, dicens, in Christo tota divinitatis plenitudo inhabitat corporaliter, — — welches Recht hat man, sie der Voraussetzung eines absoluten Gegensatzes zwischen menschlicher und göttlicher Natur zu beschuldigen? — Daß die erwähnten Momente in dem Bekenntniß nur angedeutet, nicht ausgeführt sind, fällt ihm nicht im mindesten zur Last, denn das Symbol hat nicht die Aufgabe, das Dogma dem Verständniß zu vermitteln, sondern dies ist Sache der Theologie.

Die älteren lutherischen Theologen haben es auch nicht an solchen Versuchen fehlen lassen, nur sind sie nicht genügend durchgeführt. Sie weisen namentlich in dem, von den Neueren ganz übersehenen Artikel de unione mystica darauf hin, daß der Mensch, noch ganz abgesehen von der Erlösung, in wesenhafter Verbindung mit Gott stehe, welche sie geradezu als περιχώρησις, als essentiae divinae propinquitas, ja als unio, qua Deus se et substantiam suam omnibus hominibus communicat bezeichnen und auf Act. 17, 28 gründen *); von dieser unio unterscheiden sie dann, als eine noch innigere und wesentlichere, jene Einwohnung des Göttlichen im Menschen **), deren der Gläubige in Folge der Rechtfertigung gewürdigt wird (vera, realis, intrinseca

---

*) Vgl. Quenst. Syst. theol. p. 80. 886. 899. Hollaz. Examen p. 933. Buddeus Instit. th. d. p. 1077.

**) Vgl. Quenst. a. a. O. 807.

et arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia SS. Trinitatis et carnis Christi,) eine unio, welche weder eine moralische Gemeinschaft (sola harmonia et contemperantia affectuum) noch eine bloße Einwirkung des heiligen Geistes (operatio gratiosa) sey, sondern eine reale Einigung der göttlichen Substanz mit dem Menschen, und ihre Analogie an der persönlichen Union der göttlichen und menschlichen Natur in dem Gottmenschen habe. Umgekehrt erläutern sie diese, in ihrer Art einzige, Verbindung theils aus jenem allgemeinen Wesenszusammenhang, theils aus der Gemeinschaft des h. Geistes mit den Gläubigen, vgl. die Stelle aus Chemnitz in der Note*)

*) De duab. nat. in Chr.: Ex verbo Dei certum est, quando Deus in credentibus et sanctis per gratiam inhabitat, quod non otiosus aut per essentiam tantum ἀνεὺ ἐνεργείας ipsis adsit, relinquens eos in puris naturalibus, sed quod divina sua operatione et efficacitate in iis operetur et efficiat multa et varia supernaturalia — — gratuita spiritualia, coelestia et divina dona, quae usitate appellantur vel qualitates vel habitus vel virtutes, vel sicut vulgo dicitur Spiritum s. efficere in credentibus tales motus, qualis ipse est. Atque ideo illam inhabitationem per gratiam in sanctis, scriptura vocat κοινωνίαν sp. si. et credentes ideo dicuntur θείας φύσεως κοινωνοί, 2 Pet. I. — — Cum igitur divina natura τοῦ λόγȣ non tantum per inhabitationis gratiam sed tota plenitudine inhabitet in assumta sua humana natura, impium profecto foret cogitare, humanam naturam Christi ex personali illa unione nihil accepisse aut habere, praeter essentialia sua idiomata, nihil ultra physicas suas vires, facultates, operationes, sed secundum scripturam statuendum, divinam naturam in assumtam humanam contulisse et effudisse spiritualia, coelestia ac divina dona, non tantum particularia quaedam certa mensura sicut in sanctis limitata, sed omnia divina dona, tota plenitudine, superabundanti copia, summa et absolutissima perfectione, quae substantiae creatae in sese con-

— aber allerdings machen sie von jenen Andeutungen keine durchgreifende Anwendung auf das Dogma. In dem richtigen Bestreben, den specifischen Unterschied des Gottmenschen festzuhalten, unterlassen sie es, auf die natürliche Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen und auf die Analogie, welche das Verhältniß der Wiedergebornen darbietet, hier tiefer einzugehen; die anthropologische Seite tritt überhaupt bei ihnen zu weit zurück — ein Mangel, der mit dem ganzen damaligen Stand der Theologie zusammenhängt und von einer fortbildenden Darstellung des Dogma ergänzt werden dürfte; aber von „einem unversöhnbaren Gegensatz zwischen Gottheit und Menschheit" sind sie bei ihren christologischen Darstellungen so wenig ausgegangen, als die kirchliche Lehre, und ich weiß in der That nicht, wie ich den gegebenen Nachweisungen gegenüber die Behauptung bezeichnen soll, welche man neuerdings so oft beliebt: „Die ältere theologische Schule habe Gott und die Welt in absoluter Trennung einander gegenübergestellt und ihr gegenseitiges Verhältniß nur als das der Transcendenz, nicht auch der Immanenz gedacht." —

Gehen wir sofort zu den **einzelnen Einwendungen** über.

---

ferri possunt. Si enim divinitas in sanctis inhabitans per gratiam, tanquam lumen verum virtutum suarum radios spargit et diffundit in sanctos, et tamquam vivus fons bonorum suorum rivos influit et effundit in credentes, multo plenius et longe perfectius illa in ea carne fieri statuendum est, in qua tota plenitudo Deitatis inhabitat corporaliter. — Aber allerdings, fährt Chemn. fort, seyen dies nur erst gratuita et creata dona, Wirkungen der Gottheit auf die menschliche Natur, welche sie erst qualificiren, Organ für den Logos zu werden, noch nicht ipsa essentialia idiomata Deitatis, welche den Gottmenschen außer und über jenen Gaben beigelegt werden müßten. Vgl. p. 257. 267.

Das Erste ist: Die Vorstellung von einer Mittheilung göttlicher Eigenschaften, ohne daß zugleich das Wesen sich mittheile, sey schon an sich eine unhaltbare, denn darin liege, daß die Eigenschaften von der göttlichen Natur, die ihr Subjekt ist, losgetrennt, auf die Menschheit übergiengen; eine solche Abtrennung aber sey eine reine Unmöglichkeit, weil in Gott Wesen und Eigenschaften eins sind." In dieser „widerlichen Trennung" finden Dorner S. 172 und Baur S. 457 einen Hauptfehler des Dogma, welcher sich insbesondere der neueren Philosophie gegenüber nicht mehr halten lasse; aber auch schon die Neustädter, indem sie von dem Satz ausgehen: Deitatis attributa nihil aliud quam Deitas sunt, omnipotentia est ipse Deus (Admon. p. 81. 255) erheben dasselbe Bedenken und schließen daraus, die Konkordien-Formel lehre eine zwiefache Gottheit, eine wesentliche und eine an die menschliche Natur mitgetheilte, gewordene, geschaffene Allmächtigkeit (creatam Deitatem, creatam et accidentalem omnipotentiam, Admon. p. 253). Eben so die Anhaltinische Apologie und Danäus (Exam. cont. Chemn.)

Allein mit völligem Ungrund. Denn daß die göttlichen Eigenschaften vom göttlichen Wesen weder getrennt noch trennbar seyen, das halten die lutherischen Theologen eben so fest, wie ihre Gegner; die Identität von Substanz und Idiom gilt auch ihnen als Voraussetzung *), und schon dies hätte gegen die Richtigkeit jener Anklage bedenklich machen können; selbst wenn sich die Konkordien-Formel nicht aus-

---

*) Vgl. Apologia Bl. 87 ff.: Wir sagen auch, daß die Gottheit die allmächtige Kraft wesentlich hat, ja die Allmächtigkeit selbst ist; — wir verstehen, wenn wir von Mittheilung der Eigenschaften reden, keine wesentliche Mittheilung oder Ausgießung und Absonderung der göttlichen Eigenschaften oder erschaffenen Allmächtigkeit u. s. w. Vgl. Ebend. Kap. 4. Bl. 134.

drücklich dagegen verwahrt hätte. Aber sie hat das mit Allem Ernst gethan. Sie sagt: Propria non egrediuntur sua subjecta; „das ist, daß eine jede Natur ihre wesentlichen Eigenschaften behalte und dieselbigen nicht von einer Natur abgesondert, in die andere ausgegossen werden" S. 769; sie erklärt sich S. 781 auf's entschiedenste gegen eine solche Effusion der göttlichen Proprietäten, qua divinae naturae aliquid decedat, aut, ut de suo alii ita largiatur aliquid, quod hac ratione sibi ipsa non in se retineat, und setzt wiederholt hinzu: „Also ist und bleibt in Christo nur Eine einige göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Herrlichkeit, welche allein der göttlichen Natur eigen ist; dieselbige aber leuchtet, beweiset und erzeiget sich völlig, aber doch freiwillig (vim suam plene, liberrime tamen, exserit) in, mit und durch die angenommene erhöhete menschliche Natur in Christo." S. 779.*) Ihre Meinung ist also, daß allerdings die Eigenschaften der Gottheit die Menschheit des Erlösers kraft der persönlichen Union lebendig durchdringen und sie zum freien und freithätigen Organ ihrer Energie machen; sie verhalte sich nicht zu ihr wie ein Kanal, durch den das Göttliche blos hindurchgeht, oder wie der Stab des Moses, der willen- und bewußtlos der Hand gehorcht. (Vgl. Apol. II. 24); aber dies involvire so wenig eine Trennung der göttlichen Idiome vom göttlichen Wesen, als die Proprietäten der menschlichen Seele, dadurch daß sie den Leib bewegen und beleben, von ihrem Subjekte losgerissen würden

---

*) Chemn. a. a. O. 281.: Nequaquam duplicem ponimus Divinitatem in Christo incarnato, non duas omniscientias, non duas vitas vivificantes, non duas virtutes et operationes divinas, quarum altera divinae naturae sit essentialis ac naturaliter propria, altera vero a Divinitate separata et extra ipsam transfusa, ac humanae naturae per accidentiam propria. Sed una est Divinitas in Christo, una vita, una virtus et operatio divina etc.

den *). Wir sehen, die Lehre unserer Kirche vertheidigt sich selbst gründlich genug gegen jene Beschuldigung, und es ist gewiß der Billigkeit nicht zu viel zugemuthet, wenn wir ihre Gegner auffordern, doch erst näher zuzusehen, bevor sie sie anklagen, es möchte sonst den Anschein gewinnen, als ob ihre Angriffe auf Unbekanntschaft oder aufböswilligem Mißverständniß beruhen, „denn wer nur will, des Buches rechte Meinung deutlich und wohl vernehmen kann" (Apol. 86). Wir könnten hinzusetzen, es beruht überhaupt alle Wirksamkeit des h. Geistes im Menschen auf einer communicatio idiomatum; die Gläubigen besitzen nur dadurch ein wahres Leben, daß sich das Leben des Erlösers ihnen realiter mittheilt, sein Leben wird ihr Leben, seine Kraft ihre Kraft, seine Liebe, in ihrem Herzen ausgegossen, durchdringt und bewegt ihren menschlichen Geist — aber wer schließt daraus, daß dieses mitgetheilte Leben von seinem Urquell losgetrennt sey? **) — Sehen wir uns also nach den weiteren Entgegnungen um.

---

*) Ausführlich bei Chemn. a. a. O. 314

**) Ich kann es daher nicht begreifen, wie Dorner S. 176 seiner Geschichte der Lehre von der Person Christi, in der Anmerk., die von Sartorius (in den Dorp. Beitr.) aufgestellte Behauptung, „daß sich die göttlichen Eigenschaften von der göttlichen Substanz nicht trennen lassen, vielmehr selbst diese Natur sind," für eine dem lutherischen System entgegengesetzte erklärt. Sagt doch der Mitarbeiter an der Konk.-Formel, Chemnitz in den Locis (I. 68): attributa divina non sunt accidentia, sed ipsa divina essentia. Quae praedicantur de Deo, non sunt — distinctae ab ipsa essentia, sed ipsa Dei substantia, und in specieller Anwendung dieses Grundsatzes auf unser Dogma: cum divinitatis idiomata non sint accidentia in subjecto, sed simpliciter sint ipsa Dei essentia, cum qua convertuntur, quia cum ea unum et idem sunt, et λόγος non est sapiens sapientia, tamquam qualitate aliqua, nec est potens po-

Das Zweite ist: „Gesetzt auch, eine solche reale Mittheilung der Eigenschaften sey von Seiten Gottes möglich, so

---

tentia aliqua tamquam accidente vel qualitate haerente in divina essentia, sed potentia, sapientia λόγȣ est ipsa ejus essentia: idiomata igitur divinitatis non possunt essentialiter alicui communicari, nisi simul ipsa essentia Divinitatis communicetur — — Si ergo attributa Deitatis propria humanitati essentialiter communicarentur, naturae non amplius essent in persona Christi distinctae et diversae. — Nec vero divina natura λόγȣ idiomata sua a se separavit aut illis se exuit, atque ea in assumtam humanam naturam essentialiter transfudit; ita enim facta esset vel abolitio vel imminutio divinae naturae et conversio humanitatis in Deitatem. Et quia idiomata Divinitatis sunt ipsa essentia divina, separari ab ea non possunt. (De duab. nat. 280.) Ebend. S. 349: Nostrae ecclesiae docent, majestatem divinam non ita communicatam naturae assumtae, ut illa eam a Divinitate separatam — in se ipsa inhaerentem habeat. Gerade in diesen Vordersätzen liegt der Grund zu den weiteren Bestimmungen der Konf.-Formel über den modus der Mittheilung. Wie kommt nun Dorner dazu, das Gegentheil davon zu behaupten, und von der neuern Philosophie zu sagen: „sie betrachte, gewiß mit mehr Recht, die Eigenschaften als die Lebendigkeit der Natur oder Substanz selbst", als ob nicht gerade dies die Auffassung der lutherischen Theorie wäre? — Uebrigens stimmen wir selbst mit dieser Auffassung nicht völlig überein, und glauben gerade in ihr ein Hinderniß für die klare Entwicklung unseres Dogma zu finden. Wesensbestimmungen und Eigenschaften sind nicht unmittelbar eins. Denn letztere sagen keineswegs aus, was das Wesen an sich ist, sondern wie es erscheint und sich offenbart. So ist Gott seinem Wesen nach das absolute Leben, die absolute Persönlichkeit, nicht aber der allmächtige oder allgegenwärtige. Wäre dies eine Bestimmtheit seines Wesens, so wäre die Welt und der Raum absolut nothwendig für Gott. Er bedürfte der räumlichen Welt, um das zu seyn, was er ist, denn die Allgegenwart findet nur statt in Beziehung auf den

wird doch dadurch die menschliche Natur des Erlösers in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit vernichtet und in die göttliche verwandelt. Denn da die Eigenschaften Gottes von seinem Wesen nicht verschieden sind, so ist die communicatio idiomatum nichts anders als Wesensmittheilung. Beide aber, die göttliche, deren Wesen die Unendlichkeit, und die menschliche, deren Wesen die Endlichkeit, Beschränktheit ist, schließen sich gegenseitig aus oder heben einander auf. Nulla natura in se ipsam recipit contradictoria. (Adm. Neost. 256). Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart sind die Negation der Endlichkeit und damit der Menschheit. Eine allmächtige menschliche Natur hat aufgehört eine wahrhaft menschliche zu seyn; sie ist zur göttlichen geworden. Die Annahme aber, daß jene beides, göttlich und menschlich, unendlich und beschränkt zugleich seyn könne, involvirt einen handgreiflichen Widerspruch, und so hätten wir denn hier nichts anderes, als eine Wiederkehr der alten Eutychianischen Irrlehre von einer confusio und exaequatio naturarum." — Ohne Zweifel die erheblichste Einrede, die wir denn auch, seitdem sie von der Neustädter Admonition erhoben worden ist *) fast von allen Gegnern des Dogma

Raum. Ferner, ist die Strafgerechtigkeit eine Wesensbestimmung Gottes, so ist auch die Sünde nothwendig, weil jene ohne diese nicht zur Wirklichkeit gelangen könnte. Ueberhaupt wird Gott von der Welt abhängig gemacht, wenn man die Eigenschaften ohne weiteres als Momente seines Wesens ansieht. Betrachtet man sie hingegen als die realen Beziehungen, die sich Gott nach Außen giebt und durch die sich sein Verhältniß zur Welt vermittelt, so fallen jene Schwierigkeiten weg. — Auch Chemn. kommt einmal dieser Auffassungsweise nahe. S. 329.

*) Adm. N. p. 61. 76. 83: Immensitas vel exaequatio creaturae cum Deo non est ejus perfectio, sed destructio. Desinit enim creatura esse creatura etc. Vgl. p. 256. 266. — Ebenso Heidegger Corp. doct. chr. loc. 17. §. 60. Ferner: Das fünfte Anhaltische

als einen schlagenden Gegengrund wiederholen hören. Nicht nur Strauß, auch Baur giebt ihr Recht (a. a. O. 424), und selbst Dorner erkennt sie, jedoch nur in Beziehung auf den Stand der Erniedrigung (s. unten), für gegründet an (a. a. O. 175).

Sie begreift, genau besehen, ein Zwiefaches. Einmal die Beschuldigung der Vermischung der Naturen und sodann die Behauptung, daß die menschliche, als die endliche, das Göttliche, als das Unendliche nicht in sich aufnehmen könne, ohne in ihrer Wahrheit vernichtet zu werden.

Die erstere Beschuldigung hat nun bekanntlich das kirchliche Bekenntniß selbst schon von vorn herein abgewiesen und seine Vertheidiger hatten sich deßhalb zunächst nur auf dessen klare Zeugnisse zu berufen. Sie erkennen nicht nur die Prämissen jenes Einwandes an (s. oben S. 88—89), sondern sie geben auch zu, daß eine Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, in der Art, daß sie deren wesentlichen Eigenschaften würden, eine Vernichtung der Eigenthümlichkeit der letztern zur Folge haben müßte. (Apolog. B. 120. b.) Allein gegen eine solche Art der Communicatio verwahrt sich die Konf.-Formel deutlich genug. Denn sie lehrt „daß die wesentlichen Eigenschaften der einen Natur niemals wesentliche Eigenschaften der andern werden, daß überhaupt die reale Mittheilung keine physische Kommunikation oder essentielle Transfusion bezeichne, sondern daß sie nach der Analogie der persönlichen Union (secundum rationem unionis hypostaticae) zu denken sey, deren nothwendige Konsequenz sie ist. S. 763. 766.

Argument. (S. 112 ff. der nothwendigen Verantwortung v. J. 1584); aber auch Bellarm in der Dispp. de controv. Christ. fidei (Ingol. 1601) L. III. c. 10: Si divina natura recipit humanas proprietates, cogitur amittere suas, et si humana recipit divinas, cogitur amittere suas.

769. Es finde hier ganz jenes eigenthümliche Verhältniß statt, welches die Mitte halte zwischen einer blos nominellen und einer wahrhaften Vermischung, jenes tertium, das den specifischen Unterschied des Erlösers von allen andern Kreaturen konstituire; es werde nur ein personeller Besitz und Gebrauch göttlicher Idiome behauptet — und demnach sey es die höchste Ungerechtigkeit, dem Bekenntniß eine Lehre aufbürden zu wollen, welche es selbst verwirft. *)

Wenn nun aber die Gegner, hiermit nicht befriedigt, auf ihren Einwand beharren, wenn sie weiter entgegenhalten, „ein solches Mittleres gäbe es überhaupt nicht, die communicatio sey entweder eine essentielle, oder eine blos nominelle; ein persönlicher Besitz göttlicher Eigenschaften, der nicht zugleich ein natürlicher sey, sey eine reine Unmöglichkeit; denn Niemand könne persönlich göttlich seyn, ohne es zugleich wesentlich und von Natur zu seyn, weil eine göttliche Person göttliches Wesen voraussetzt und dieses von jener untrennbar ist" **): so beriefen sich dagegen die Vertheidiger des Dogma mit Recht vor Allem auf die Schrift. Denn nicht mit solchen Argumenten menschlicher Weisheit falle oder stehe die kirchliche Lehre von Christo, sondern sie gründe sich auf's

---

*) Apolog. B. 120: „Und ist viel ein anderes idioma fieri et idiomata communicari, das ist eine wesentliche Eigenschaft werden, und daß eine wesentliche Eigenschaft nach Art der persönlichen Vereinigung mitgetheilt werde. Wenn wir lehrten, daß die göttliche allmächtige Gewalt, die Lebendigmachung, die Macht Gericht zu halten und was dergleichen göttliche Eigenschaften seyn, der menschlichen Natur Christi also kommuniciret, daß sie ihre wesentliche Eigenschaft würden, da hätte ihr Fürgeben einen Schein der Wahrheit. Nun aber das Konkordienbuch ausdrücklich bezeuget, quod propria non egrediantur sua subjecta, so kann es nicht statt haben u. s. w."

**) Vgl. Strauß a. a. O. 132. Anhaltinische Verantwortung S. 143.

Wort. Das Wort aber bezeuge, daß dem Erlöser göttliche Allmacht übertragen worden sey, (Matth. 28.), was sich nur auf die menschliche Seite seines Wesens beziehen könne, weil er als Gott ohnehin im Besitz der Allmacht ist; es versichere, daß sein Fleisch, also doch seine menschliche Natur, lebendig und lebendigmachend sey, daß sein Blut von allen Sünden reinige, daß er als Mensch die Macht das Gericht zu halten, überkommen habe (Joh. 5 u. 6) u. s. w. — es lehre also beides, eine Mittheilung göttlicher Herrlichkeit an die Menschheit des Erlösers, und den Fortbestand dieser in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit *). Wird nun beides in gleicher Weise festgehalten, so ergiebt sich daraus von selbst, daß diese communicatio weder essentiell seyn könne, weil dadurch das Menschliche vernichtet werde, noch auch blos nominell, weil dies den wirklichen Besitz aufhebe, sondern daß sie in der Mitte zwischen beiden stehe, d. h. daß sie nach Art der persönlichen Union zu denken sey. Dies die nothwendige Konsequenz der Schriftaussagen, und diese Konsequenz halten sie nun auch als Hauptargument dem andern Bedenken entgegen, als ob die menschliche Natur göttliche Herrlichkeit nicht aufnehmen könne, ohne selbst aufgehoben zu werden. Die Thatsache, das Schriftwort, erweist das Gegentheil. Aus der Wirklichkeit aber folgt eo ipso die Möglichkeit, und die etwaige Unbegreiflichkeit oder der scheinbare Widerspruch thut der Wahrheit der Schrift keinen Eintrag. Auf ihr ruht und steht das Dogma. Es ist ein Artikel des Glaubens, der nach dem Wort des Herrn zu bemessen, nicht nach menschlicher Vernunft zu richten ist **). —

---

*) F. Conc. 776. Vgl. Apolog. 12. 26. 121 u. 130.

**) Form. Conc. VIII. 53. Apol. B. 62. 102. 134. Insbes. Chemn. a. a. O. 302. 328.: Simplici fidei obedientia credentes, quae scriptura tradit, etiamsi modum, quomodo absque confusione illud fieri possit, non intelligamus.

Unsere Zeit pflegt nun freilich eine solche Berufung auf die Schrift für Bornirtheit zu erklären. Wir aber loben diese Ehrfurcht vor dem göttlichen Wort, welche kühn genug ist, seinen Zeugnissen die Ehre zu geben, auch da, wo sie einen scheinbaren Widerspruch oder ein der Vernunft unbegreifliches Mysterium darbieten, überzeugt, daß der Widerspruch sich nur auf Seite der menschlichen Erkenntniß finden werde. —

Uebrigens sind die Vertheidiger des Dogma jenen Angriffen gegenüber nicht in Verlegenheit. Sie erwiedern zunächst: wenn eine solche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, ohne dieses in seiner Wahrheit aufzuheben, unmöglich wäre, dann könne überhaupt von einer Menschwerdung Gottes, von einer persönlichen Union und Kommunikation der Naturen nicht mehr die Rede seyn, weil die communicatio idiom. nur die einfache Konsequenz der Lehre von der hypostatischen Einigung sey." *) — Mit Recht, denn jene steht und fällt mit dieser; und ist, wie sich oben ergab, die schärfere lutherische Fassung dieses Begriffs eine nothwendige, läßt sich nur so die Einheit der Person des Erlösers, gegenüber der dualistischen reformirten Fassung behaupten, so erscheint auch die weitere Durchbildung desselben in der commun. id. als vollkommen berechtigt. Und falls es auch der Theologie nicht gelungen seyn sollte, sie genügend zu vermitteln, so ergäbe sich daraus nur für diese die Auf-

---

*) Apol. Bl. 65: Ist die menschliche Natur nicht abgetilgt durch die persönliche Vereinigung, wie sollte sie dann durch die Mittheilung der Majestät abgetilgt werden. Ja so unglaublich ist die persönliche Vereinigung als die Mittheilung der Majestät, wenn man auf das principium will sehen: finitum non est capax infini i, und könnte man daraus die Mittheilung der Majestät läugnen, so könnte man ebener Maßen aus demselben Princip die Menschwerdung selbst verneinen, denn es schleußt an einem Ort so stark als am andern.

gabe, eine genügendere Darstellung zu versuchen. Das Dogma selbst behält seine Wahrheit. — Deßhalb wird es auch genügen, die anderweitigen Erinnerungen seiner Vertheidiger nur kurz zu berühren. Sie machen auch hier wieder darauf aufmerksam, daß ein großer Unterschied sey zwischen idioma fieri und communicari zwischen einem wesentlichen Besitz und zwischen einer Mittheilung, die eine lebendige Durchdringung möglich mache; es handle sich nicht um eine Absorbirung, sondern um eine Verklärung der menschlichen Natur, um eine Erhöhung und eine Erhebung derselben; sie berufen sich auf die Analogie des Eisens, das vom Feuer durchglüht wird *), auf das Verhältniß des Leibes und der Seele, deren wesentliche Eigenschaften unterschieden bleiben, obwohl letztere dem Leib ihre potentias mittheile und ihn so zum lebendigen, selbstthätigen Organ ihrer Wirksamkeit mache — ein Gleichniß, das dem Beza zu viel, dem Andreae aber mit Recht noch zu wenig aussagte **); — sie unterscheiden endlich zwischen affirmativen und negativen, wirksamen und ruhenden Eigenschaften in Gott und wollten jene unmittelbar, diese nur mittelbar der Menschheit Christi mitgetheilt wissen. Die Gegner bestreiten nun freilich auch diese Distinction, (vgl. Strauß 133 Heidegger a. a. O. 17. §. 60.) und auch wir sind nicht gemeint, sie in der Form, wie sie damals aufgestellt wurde, zu vertreten, dennoch aber war sie ganz geeignet, den eigenthümlichen modus der communication, um den es sich handelte, zu erklären. Denn indem man die sogenannten negativen Attribute, welche die Abgezogenheit Gottes von der Welt, seine Unendlichkeit, Ewigkeit ausdrücken, der Menschheit nicht unmittelbar beilegte, wollte man eben

---

*) Apol. 86—88. 110. — Wobei sie ausdrücklich anerkennen, daß diese Analogie, wie überhaupt jede andere, nicht durchaus entsprechend sey.

**) Apol. Bl. 87. b Coll. Montisb. p. 244.

damit ihre Kreatürlichkeit und Endlichkeit wahren; indem man die positiven, operativen unmittelbar auf sie übertrug, die lebendige Verbindung und energische Durchdringung hervorheben. Man wollte den Gedanken ausdrücken, daß jenes zwiefache Verhältniß, das Verhältniß des Unterschiedes und der Abgezogenheit einerseits, und der Immanenz andrerseits, wie es überhaupt zwischen Gott und der Kreatur bestehe und durch die Eigenschaften sich vermittle, auch hier zur Anwendung komme, jedoch gleichsam auf der höchst möglichen Potenz, in einem Grade und einer Weise, wie es sich sonst nirgends vorfinde *). Dieser eigenthümliche modus habendi aber sey eben in der persönlichen Union begründet. Worinnen jedoch das Wesen dieser Union bestehe, das hatte man lutherischer Seits so wenig ausgesprochen als von Seiten der Reformirten. Man erklärte es für ein Mysterium. Und hiermit stand man eigentlich am Ende. Denn wenn nun auch die Gegner fortfuhren zu behaupten, auch die Uebertragung der wirksamen Eigenschaften hebe die Endlichkeit der menschlichen Natur auf, so konnten das die Vertheidiger des Dogma mit demselben Recht fortwährend negiren — und jene Folgerung abweisen, weil sie weder aus dem Begriff der unio hypost., noch aus seiner weitern Entwicklung resultirt. Jedenfalls kann nach dem Bisherigen Sinn und Tendenz der kirchlichen Lehre nicht mehr zweifelhaft seyn; aber eben so wenig, daß die theologische Darstellung desselben einer Fortbildung bedarf, und wenn, wie Baur, jedoch nicht völlig richtig, bemerkt, die ganze Aufgabe, um die es sich hier handelt, zuletzt auf die Frage zurückkommt, wie sich die göttlichen Attribute zum Wesen Gottes selbst verhalten, so wird ein erneuerter Versuch auf die Erörterung dieses Verhältnis-

*) Dies ist wenigstens der Gedanke, der den Erörterungen in der angef. Schrift von Chemnitz zu Grunde liegt S. 327 ff. Vgl. Coll. Mont. p. 271.

ses, sowie auf das, in welchem Gott zur persönlichen Kreatur steht, näher eingehen müssen, denn in beider Hinsicht befriedigen die Aelteren nicht.

Ein dritter Vorwurf, den man dem Dogma macht, ist der der Inkonsequenz. Folgt, sagen die Reformirten, „folgt aus der persönlichen Union die Mittheilung göttlicher Idiome an die menschliche Natur, so muß konsequenter Weise auch eine Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf die göttliche behauptet und demnach, wie von jener Allmacht und Unendlichkeit, so von dieser die Endlichkeit, Beschränktheit, Sterblichkeit prädicirt werden, oder wenn Letzteres nicht folgt, so folgt auch Ersteres nicht. Jedenfalls bleibt also die Konf.-Formel auf halbem Wege stehen." So schon die Neustädter S. 69. 70. 252. 257 *), Heidegger a. a. O. Strauß 134. Dem stimmt auch Dorner S. 177 bei und findet gerade in dieser „unvollständigen Durchführung" den Mangel des Dogma. Eben so Baur, der überdies aus jener „Einseitigkeit" die Folgerung ableitet und der lutherischen Lehre aufbürdet, „als schiebe sich nach ihr zwischen die beiden Naturen ein Mittelglied ganz eigener Art ein, eine menschliche Natur mit göttlichen Eigenschaften, welche innerhalb der persönlichen Einheit sowohl von der konkreten Person als von der menschlichen Natur an sich (d. h. wie sie für sich gedacht werden muß) unterschieden werden sollte." S. 458. Auch dieser Einwand ist, um gleich von unten anzufangen, kein neuer. Schon das Anhaltische Bedenken hat ihn, nur daß es noch um einen Schritt weiter geht und zu der dritten Natur des Herrn Baur noch eine vierte hinzufügt. „Statt zweier Naturen schreibe die Konf.-Formel Christo viererlei Naturen zu." Da wird nun die Sache ganz komisch. Wir theilen daher

*) Adm. N. p. 252. Argumentum trepidantis conscientiae est, quod — — fingunt humanitati quidem Deitatis, sed non vicissim Deitati humanitatis proprietates esse communicatas.

auch gar nicht die heftige Entrüstung der Apologia, welche den Anhaltischen kurz und scharf erwiedert: „daß das der leidige Satan, welcher ein Vater der Lüge ist, diesen Meistern diktirt habe" Bl. 120, aber darin müssen wir ihr ganz Recht geben, wenn sie hinzusetzt: es ist des Gegentheils Gedicht, welches keiner Widerlegung bedarf. Man kann sich freilich allenfalls die menschliche Natur des Erlösers, wie sie an sich ist, in der Abstraktion von ihrer Vereinigung mit der göttlichen denken, aber damit scheint doch eigentlich nichts gedacht, weil sie eben nie und nirgends in solcher Abstraktion besteht. Am wenigsten aber denkt man sich so in den Sinn der kirchlichen Lehre hinein, welche so oft erklärt, daß sie die Naturen in ipsa unione gedacht und betrachtet wissen wolle. In dieser Form erlauben wir uns daher jenes Bedenken für ein bloßes Spiel des polemischen Scharfsinns zu halten; dagegen wie es bei Dorner und Strauß auftritt, erscheint es mir nicht ohne Grund. Zwar weisen es die Verf. der Konk.-Formel und ihrer Apologie auf das entschiedenste ab. Sie sagen, eine solche Gegenseitigkeit könne schon deßhalb nicht angenommen werden, weil in der Vereinigung beide Naturen sich nicht gleichstehen, sondern die göttliche aktiv, die menschliche passiv sich verhalte; überdies könne der göttlichen, als der vollkommenen und unveränderlichen, nichts mitgetheilt werden; ihr menschliche Eigenschaften beilegen, heiße geradezu sie in's Endliche herabziehen und ihrer Würde entkleiden. Apol. Bl. 83. 86. Allein eine lebendige Durchdringung der beiden Naturen, welches doch der Grundgedanke des Dogma ist, schließt von selbst eine Gegenseitigkeit ein und eine solche fordert auch schlechterdings — wie Strauß S. 127 ganz richtig bemerkt — die kirchliche Lehre von der Versöhnung, deren ganze Bedeutung gerade darauf beruht, daß sie eine gottmenschliche That ist. Ja sie fordert das nicht nur, sie spricht es geradezu als einen Hauptsatz aus: Quod ad rationes officii Christi atti-

net, persona non agit et operatur in seu cum vel per unam naturam tantum: sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam (F. C. 773. vgl. oben S. 30 *); was ist dies aber anders, als eine reale Theilnahme der göttlichen an den Zuständen und Leiden der menschlichen Natur, was anders als eine Aneignung ihrer Beschränktheit und Niedrigkeit, als eine Descendenz, ein Mitleiden der Gottheit mit der Menschheit? — und so hätten wir denn hier jenes genus ταπεινωτικὸν, welches Dorner und Strauß an dem kirchlichen Dogma vermissen und dessen Mangel sie als Inkonsequenz, als „zu wenig" bezeichnen **). Indessen ist allerdings dieser Gedanke im System nicht vollständig durchge-

---

*) Chemn. a. a. O. 363.

**) Mit Recht hat darauf schon Sartorius Dorp. Beitr. S. 373 ff. aufmerksam gemacht und deßhalb der von den a. D. D. sogenannten κοινωνία τῶν θείων, welches er mit dem genus majestaticum identificirt, die ἰδιοποίησις, vermöge deren sich die göttliche Natur die Eigenschaften der menschlichen aneigne, entgegengesetzt. Dabei werden diese Bezeichnungen in einem von dem der späteren lutherischen Dogmatiker etwas abweichenden Sinn gebraucht; denn bei ihnen gehören sie sämmtlich der ersten Hauptklasse, dem genus idiomaticum an, welches von dem genus auchematicum oder majestaticum, unterschieden ist — und von diesen Eintheilungen, besonders von ihrer scholastischen Durchführung Umgang zu nehmen, kann für die Dogmatik nur förderlich seyn; denn sie machen eine lebendige Anschauung von der Person des Erlösers unmöglich. Daß es aber gleichwohl Sartorius hier nicht gelungen ist, die Schwierigkeit vollständig zu überwältigen, hat nur darin seinen Grund, daß er nicht noch um einen Schritt weiter gieng, wozu er jedoch in „der heiligen Liebe" wenigstens einen Ansatz macht. — Uebrigens bemerkt Dorner sehr gut, daß der Ausdruck „Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf die göttliche Natur" an einer großen Unbeholfenheit leide.

führt, vielmehr werden die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, nämlich eine Beschränkung des Göttlichen in dem Erlöser, entschieden abgelehnt (F. C. 612), und in sofern geben wir obigem Tadel unbedenklich Recht. Nicht die Sache, nur die konsequente Entwicklung fehlt. Das Bedenken der F. C. scheint mir nicht sehr erheblich. Denn wenn durch die communicatio idiomatum die Eigenschaften der göttlichen nicht wesentliche Eigenschaften der menschlichen werden, so würde dasselbe auch für den umgewandten Fall gelten. Aber der eigentliche Grund, warum sie diese Konsequenz nicht gezogen hat, liegt tiefer, nämlich in der Lehre von dem Stand der Erniedrigung. Hier, wo es zur Anwendung jener allgemeinen Bestimmungen auf das irdische Leben des Erlösers kommt, beginnen erst die eigentlichen Schwierigkeiten für unser Dogma, und dies ist denn auch

der vierte Punkt, auf den sich die Angriffe richten. Die Entwicklung der Christologie in unserer Kirche nahm von der Abendmahlslehre ihren Ausgangspunkt. Es kam ihr zunächst auf die Person des verherrlichten Gottmenschen an. Den Bestimmungen, die man in dieser Hinsicht getroffen hatte, entsprach nun aber diejenige Lebensgestalt und Existenzform, welche das irdische Daseyn des Erlösers charakterisirt, nicht. Deßhalb tritt hier die Lehre von der Erniedrigung ergänzend ein: Christus habe zwar kraft der unio personalis die göttliche Herrlichkeit auch seiner Menschheit nach von dem Moment der Empfängniß an besessen, jedoch des Gebrauchs derselben während seines Lebens auf Erden, mit Ausnahme einzelner Fälle (der Wunder), sich freiwillig begeben*). Diese exinanitio, welche zur Welterlösung nothwendig

*) F. C. p. 779. Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Dieses occultare wird dann näher als Verzichtleistung auf die plena possessio et usurpatio bestimmt p. 767. Vgl. Apolog. Bl. 109. Nichtgebrauch.

war, hat also die schon vollzogene Union, sammt der unmittelbar damit gegebenen communicatio idiom. zur Voraussetzung und besteht wesentlich in der Verzichtleistung auf den vollen Gebrauch, welchen der fleischgewordene Logos von der göttlichen Majestät, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. hätte machen können*). „Ihre äußerlich verhüllte Herrlichkeit war nur aus der Peripherie ihrer Erscheinung und Thätigkeit in den Mittelpunkt der persönlichen Einheit zurückgetreten, um der menschlichen Natur um so viel freieren Spielraum zu lassen, sich in der vollen Realität eines menschlichen Daseyns zu entfalten". Baur S. 447.

Mit diesen Bestimmungen war nun allerdings ein Theil der weiteren Bedenken, welche die Reformirten geltend machten, von vorne herein beseitigt. Denn wenn diese entgegenhielten: aus der lutherischen Lehre folge die Unmöglichkeit einer natürlich-menschlichen Lebensentwicklung des Erlösers während der Kindheit (Admon. N. 160), ferner die monströse Vorstellung (monstrosum figmentum, der Lieblingsausdruck von Strauß), daß derselbe als Embryo oder Säugling die Welt allmächtig beherrscht und erfüllt, endlich die Annahme einer Ubiquität, vermöge deren er zur selbigen Zeit, da er auf Erden lebte und litt, auch im Himmel als Mensch zugegen gewesen, wodurch sein ganz menschliches Daseyn in einen doketischen Schein verwandelt und die Wahrheit der Menschwerdung, des Leidens, der Himmelfahrt u. s. w. geradezu aufgehoben werde (Admon. 260—269): so konnte man darauf erwiedern, „daß diese Konsequenzen erdichtet seyen, weil der Gottmensch im Stand der Erniedrigung seine Majestät heimlich gehalten, seine Allmacht nicht ausgeübt,

---

*) Vgl. Chemn. a. a. O. p. 551. Exinanitio non significat privationem, depositionem seu vacuitatem plenitudinis Divinitatis, quae in Christo habitavit, sed respicit usum seu usurpationem ejus.

seine Allgegenwart nicht gebraucht habe (F. C. a. a. O. Apolog. 95. 109. Chemn. a. a. O. 473). Allein mit dieser Unterscheidung von Besitz und Gebrauch war die Schwierigkeit nur nach Einer Seite hin gehoben, während sie auf der andern sich vergrößerte. Indem man scheinbar den Widerspruch zwischen den Bestimmuugen des Dogma und dem äußern erscheinenden Leben des Erlösers entfernte, verlegte man ihn um so tiefer in die Person und gab so zu einer Reihe von Ausstellungen Anlaß, welche theils schon von den Reformirten *), insbesondere aber von Strauß, Baur, Dorner mit aller Schärfe hervorgehoben worden sind, und welche ich nicht umhin kann, in der Hauptsache als begründet anzuerkennen.

Zunächst nämlich „würde die Annahme eines auch nur theilweisen Gebrauchs der göttlichen Machtfülle (s. oben) die Vortheile, welche die Lehre von der Entäußerung darbietet, zum Theil wieder aufheben und etwas Unstetes, Willkührliches in das Leben Jesu bringen" Dorner 175; aber abgesehen davon, ein Besitz göttlicher Eigenschaften ohne Gebrauch scheint einen innern Widerspruch zu involviren. Denn diese Eigenschaften sind ja als Wesensbestimmtheiten Gottes ihrer Natur nach etwas aktuelles, wie denn das Wesen Gottes selbst, nach der eigenen Lehre der luth. Dogmatiker, als actus pu-

*) Deren eigene Auffassung jedoch die Schwierigkeiten nicht nur nicht verminderte, sondern eine Lösung geradezu unmöglich machte. — Wenn Schneckenburger in den theol. Jahrbüchern von Zeller 1844, 2. Hft. sagt: die reformirte Lehre leiste, das was Dorner von einer Christologie fordert, so hat er damit wohl den Sinn dieses Theologen nicht getroffen. Denn Dorner fordert, wenn ich ihn recht verstehe, nicht die Möglichkeit einer blos menschlichen Lebensentwicklung des Erlösers, wie sie allerdings die reform. Lehre gewährt, sondern einer einheitlichen, gottmenschlichen, welche sie geradezu unmöglich macht.

rissimus zu denken ist. „Dies wird besonders deutlich an der Allwissenheit, die doch, wenn sie überhaupt da ist, nicht kann gebraucht werden, indem man nicht bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß.“ Denken wir uns nun das Menschenkind Jesum im Besitz derselben, begabt mit dem absoluten Bewußtseyn und Wissen der Gottheit, welches in sich vollendet, die Gesammtheit des Alls umfaßt, so wird die ganze Kindheit des Erlösers zerstört und jenes allmählige Wachsthum an Alter und Weisheit (Luc. 2, 40) in einen bloßen Schein verkehrt. Die Berufung auf die Entäußerung hilft dagegen wen'g oder nichts. Denn eine Entäußerung der Allwissenheit ist entweder gar nicht möglich, oder sie ist Aufgebung ihres Besitzes. (F. C. 782.) Und wie wollen wir damit die eigene Aussage des Erlösers, Marc. 13, 32, dieses crux interpretum, vereinigen? Zu der Erklärung, er habe den Tag des Gerichtes zwar gewußt, aber nur nicht wissen wollen, werden wir uns wohl nicht verstehen, und die andere, er habe zwar vermocht ihn zu wissen, aber von diesem Vermögen damals keinen Gebrauch gemacht, läßt sich eben so wenig halten, weil Allwissenheit kein leeres Vermögen, sondern eben das absolute Wissen ist. Giebt man aber ein wirkliches Nichtwissen zu, so ist er seiner Menschheit nach — und darum handelt es sich ja hier — nicht mehr allwissend *). Diese Schwierigkeit aber tritt uns nicht etwa nur

---

*) Chemn. a. a. O. 450. Calov. Synop. 281: Anders Luther in der Weihnachtspredigt über Hebr. 1, 3 ff. Zu Marci 13, 22: „Ist nicht noch hier die Glosse: der Sohn weiß nicht, das ist er wills nicht wissen. Die Menschheit Christi hat eben, wie ein anderer heiliger, natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwo Naturen und ihr Werk ineinander. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allzeit gesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und

in diesem einzelnen Falle entgegen, sie wiederholt sich an allen Seiten der Lebensgeschichte Jesu, sie kehrt bei jeder Frage, die er an seine Jünger und an seinen himmlischen Vater thut, wieder, sie droht die ganze Kontinuität s°iner Lebensentwicklung aufzulösen, — und nehmen wir die übrigen Eigenschaften hinzu, so geht, wie es scheint, die Anschaulichkeit seiner Person vollends verloren. Dasselbe Subjekt, welches um unsertwillen der göttlichen Herrlichkeit sich begeben hat und in Knechtsgestalt auf Erden wandelt, das nicht hat, wo es sein Haupt hinlege, soll sich zu gleicher Zeit im vollen Besitz der Allmacht, die es nur nicht ausübt, befinden; dieselbe Menschheit soll einerseits kraft der communicatio idiom. absolut vollkommen, dem Werden entnommen, mit allen Proprietäten der göttlichen Natur begabt, und doch auch eine beschränkte, werdende seyn. Noch mehr: Wenn Ersteres wirklich der Fall ist, „so enthält alles Menschliche im Leben Christi die rein negative Bedeutung eines Nichtgebrauchs der der Menschheit Christi immanenten und die Schranken des Endlichen aufhebenden göttl.chen Natur.“ Baur 448—450. Str. 145 ff. Am stärksten treten endlich diese Mißstände an der Allgegenwart hervor. Die Konsequenz des Dogma, der richtige Grundsatz nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον forderte unabweislich eine Ubiquität der menschlichen Natur. Die Konf.-Formel selbst erklärt sich hierüber nur schwankend;

---

ihm vorbracht.“ Erlg. Ausg. 1. Bd. S. 185. — Uebrigens darf man sich die Meinung der a. D. D. hierüber nicht als einen eigentlichen Dualismus denken. Mit der subtilen Unterscheidung zwischen persönlichem und habituellem Wissen (oder zwischen scientia divina et naturalis) wollten sie wohl sagen, daß jenes nur potentia dem Erlöser eignete, und daher während der Erniedrigung nicht faktisch in seinem Bewußtseyn vorgekommen sey, sondern blos das habituale, zeitlich-menschliche. Und diese Auffassung ließe sich wohl vertheidigen. Nur müßte dann der status exinanitionis anders gefaßt werden, als sie es thun.

sie läßt gleichsam die Wahl, ob man annehmen wolle: Filium Dei glorificatum etiam secundum assumtam naturam et cum ea praesentem esse posse ubicunque velit, oder praesentem esse (p. 783), und diese Unsicherheit des Ausdrucks hat ihren Grund in einer differenten Ansicht ihrer Verfasser, indem Chemnitz nur die Möglichkeit, Andreä aber die Wirklichkeit der Ubiquität menschlicher Natur vertrat *). Machte man nun die Anwendung auf den Stand der Erniedrigung, so mußte man hier entweder die Ubiquität ganz aufgeben, wozu Chemnitz (a. a. O. 471) nicht geringe Lust verräth — und dann hatte man den kirchlichen Begriff der unio aufgehoben, falls man nicht auch die Allgegenwart der göttlichen Natur beschränken wollte, was jedoch von ihm entschieden abgelehnt wird; denn dann wäre ja der Logos doch nur gleichsam an Einem Punkte mit der Menschheit geeint, übrigens aber außer ihr, was die reformirte Lehre ist; oder man mußte konsequenter Weise mit Andreä die Ubiquität auch für den Stand der Erniedrigung behaupten, und dabei suchte man dann dem drohenden Doketismus durch die Unterscheidung zwischen einer natürlichen, lokalen und einer persönlichen illokalen Gegenwart zu begegnen (praesentia intima et extima praes. λόγου ad carnem, et carnis ad λόγου), wie schon Luther versucht und wie die späteren orthodoxen Theologen fast sämmtlich thaten. Allein hier kehren dann sogleich alle oben erwähnten Bedenken und Entgegnungen wieder **) und decken die schwache d. h. die noch mangelhafte Seite des Dogma auf.

---

*) Vgl. Chemn. a. a. O. Cap. 30. p. 494 ff. posse praesentem esse, quando et ubicunque voluerit. Baur III. 435. 436. Andreae im Colloq. Mont. 312 ff.

**) Luther's großes Bekenntniß. Coll. Mont. p. 327. Hutterus Loci. (1661) 180. Calov. Synop. 255. Quenstedt. Syst. theol. P. 1. c. 3. sect. 2. quaest. 14.

Ihnen gegenüber scheint nur ein Zwiefaches möglich.

Entweder man giebt die Lehre von der communicatio idiomatum ihrem Wesen nach auf, man verzichtet darauf, die menschliche Natur im Besitz der Proprietäten der mit ihr persönlich verbundenen göttlichen zu denken, man löst das enge Band, das man zwischen beiden geknüpft hat und setzt statt der lebendigen Einheit und Durchdringung ein bloßes Nebeneinander. Dann aber ist man gezwungen, auch alle früheren Prämissen, die ganze Lehre von der unio hypostatica, von der communio naturarum wieder aufzugeben und das Dogma auf den ungenügenden Standpunkt zurückzuführen, auf dem die reformirte Kirche stehen geblieben ist. Man muß dann sagen: „Während der Mensch sich allmählich entwickelte, blieb der Logos sich gleich in seiner absoluten Aktuosität, während der Mensch im Schiffe schlief, war er als Gott allwissend, während der Mensch am Kreuze hing und im Grabe lag, regierte der Gott die Welt.“ Strauß 143. Aber das ist eben jener Dualismus, welcher unaufhaltsam in den Nestorianismus und von da bis zum Ebionismus zurückführt (Vgl. oben S. 19 u. 20). Unsere Kirche hat ihn überwunden; wir wollen und dürfen nicht wieder dahin zurück. — So bleibt uns nur übrig vorwärts zu gehen. Scheuen wir den kühnen Schritt nicht; die ganze geschichtliche Entwicklung des Dogma drängt dazu. Er kann nur darin bestehen, daß wir uns entschließen, den Begriff der Entäußerung noch schärfer und tiefer zu fassen. Wir beschränken sie nicht auf die mit der Gottheit geeinte Menschheit, wir dehnen sie auch auf die mit der Menschheit geeinte Gottheit aus, was ohnehin das Princip unseres Dogma, die unio hypostatica, fordert. Wir nehmen also eine Selbstbeschränkung des Logos in der Menschwerdung an. *) So weit der Eine,

*) Eine andere Lösung hat Schneckenburger a. a. O. versucht. Er geht davon aus, daß nach der kirchlichen Lehre die Erniedri-

ungetheilte Christus die Gottheit besitzt, so weit hat und besitzt er sie auch als Mensch, so weit er sich als Mensch ihres Vollbesitzes und Vollgebrauchs entäußert hat, so weit hat er sich ihrer

---

gung die schon geschehene Menschwerdung voraussetze, daß also die ganze beschränkte Existenz und Lebensform Christi im Stande der exinanitio That des Gottmenschen nach beiden Naturen sey, was auch wirklich die Ansicht der luther. Dogmatiker ist. Hieraus folgert dann Schneckenburger weiter, daß der den empirischen, wirklichen Gottmenschen setzende Entäußerungs-Akt eigentlich vor sein irdisch-zeitliches Daseyn hinaufzusetzen sey, und daß demnach hier der Grundgedanke der neueren Philosophie verhüllt liege, nach welchem der absolute Geist sich zum Andersseyn bestimme, im Anderen seiner bei sich bleibe u. s. w. Nur habe diesem Gedanken der entsprechende Ausdruck und die Durchführung gefehlt, weil man nicht mit der modernen Philosophie zu unterscheiden wußte, zwischen dem, was der menschliche Geist als der konkret endliche thut, und dem, was er als identisch mit dem absoluten noch in bewußter Vernünftigkeit gethan hat und thut. Der endliche Geist ist sich dieser seiner kosmogonischen (?) Thätigkeit in dem gegenwärtigen Stadium nicht mehr bewußt. Konsequenter Weise hätten die lutherischen Theologen eigentlich einen κατω̃ und ἄνω Christus annehmen müssen, jenen als die ideale bleibende Basis des sich zeitlich entwickelnden Gottmenschen; weil aber dadurch seine Menschheit wäre gespalten worden, habe man auf die Durchführung dieses Gedankens verzichtet. So Schneckenburger. — Wie fern jedoch diese Anschauungsweise den luther. Dogmatikern lag, bedarf wohl kaum eines Beweises. Sie wissen nur von dem historischen Christus, von einem idealen, vor jenem vorhandenen, — nichts; von einer an sich seyenden, oder gleichsam als Idee über dem empirischen schwebenden Identität göttlicher und menschlicher Natur — nichts. Der Moment der conceptio ist ihnen auch der Moment der Menschwerdung. Und wenn sich Schneckenb. darauf beruft, daß man doch die conceptio als den ersten Akt der Erniedrigung bezeichnet, diese aber auf den ganzen Gottmenschen bezogen habe, so ist dies zwar ganz richtig, aber die Sache selbst verhält sich so:

auch als Gott begeben. Mit dieser Fassung entgehen wir nicht nur allen jenen Entgegnungen, sondern wir bilden den Begriff der persönlichen Einheit noch weiter fort. Wir machen mit dem richtigen christologischen Grundsatz: nec humana natura extra divinam, nec divina unquam aut usquam extra humanam auch nach seiner zweiten Hälfte vollen Ernst, wir gewinnen eine lebendigere Anschauung von der Person des Erlösers. Und daß wir mit dieser Fassung der h. Schrift nicht widersprechen, dafür möge zunächst nur das Eine Wort des Herrn zeugen Joh. 17. V. 5; haben wir aber die Schrift für uns, so werden wir sicher auch die Lehre unserer Kirche für uns haben, welche auf sie gegründet ist.

Diese aber enthält selbst dazu nicht wenige Aufforderungen und Hindeutungen. Denn erstlich hat sie das Dogma zu-

---

Man hatte zuerst die Lehre von der comm. idiom., abgesehen von den beiden Ständen ausgebildet und letztere erst später ausführlich behandelt. Dadurch war man genöthigt rückwärts zu gehen, und die Erniedrigung bis auf den Anfangspunkt der Person, bis auf den Moment der Menschwerdung zurückzuführen; weil man sie aber mit dieser nicht identificiren wollte, so ergab sich jene Unterscheidung von conceptio und Menschwerdung. Man wollte damit nur den Gedanken ausdrücken, daß der Sohn Gottes auch in einer andern als in dieser beschränkten Weise hätte Mensch werden können. Eine Unklarheit liegt jedoch immer in dieser Scheidung; nur läßt sich deßhalb nicht, wie Schneckenb. thut, die Lehre von der Person, aus der von den Ständen erklären, sondern umgekehrt, weil jene die Grundlage dieser bildet. — Eine Lösung fordert allerdings jene Unklarheit; aber sie löst sich nur durch unsere Fassung, ja sie drängt dazu hin. Müssen wir deßhalb Herrn Schneckenburger hier entschieden entgegentreten, so haben wir uns doch gefreut, in ihm einen Kenner der ältern Dogmatik zu begegnen, der ihrer Großartigkeit die Anerkennung nicht versagt.

nächst und mit Hinsicht auf den Stand der Erlösung ausgebildet. Ihre Tendenz ist die Wirksamkeit und Gegenwart des verherrlichten Gottmenschen in seiner Kirche nachzuweisen, was sie auch offen ausspricht. Sie will erklären die majestas, quam Christus secundum suam humanitatem ad dexteram virtutis Dei accepit; sie hebt es überall hervor, daß ihre Bestimmungen vorzugsweise der exaltatio gelten: jam vero postquam adscendit, imprimis autem per glorificationem sind die gewöhnlichen Ausdrücke — und hiermit läßt sie einer weitern Durchführung ihres Princips auf den Stand der Erniedrigung Raum. Zweitens bezeichnet sie diesen selbst einigemale als eine Beschränkung des Göttlichen, indem sie von der Erhöbung sagt: daß Christus ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem erhoben worden sey S. 767, während sie allerdings S. 612 und a. a. O. nur von einer Beschränkung des Gebrauches redet, aus Furcht, dem Arianismus zu verfallen *). Drittens aber liegt in der ganzen kirchlichen Erlösungslehre nicht nur die Aufforderung, sondern schon die wirkliche Annahme einer solchen Selbstbeschränkung des Logos, wie wir sie fordern (Vgl. S. 99), nur daß sie nicht genügend durchgeführt ist, und endlich geht durch die Praxis unserer Kirche ein starker Zug hindurch, die Menschwerdung als Entäußerung Gottes zu fassen. In Predigten, in Weihnachtsliedern klingt der Gedanke überall durch: „Er äußert sich all seiner Gewalt, wird niedrig und gering" und man fühlt es leicht, daß damit mehr als eine bloße Assumtio gemeint sey. — So aufgefaßt, gewinnt nun allerdings das Dogma eine etwas andere Gestalt, es scheinen selbst einige wesentliche Bestimmungen der Konk.-Formel zu fallen, aber es ist das doch nur ein Schein, denn es ist der Grund-Gedanke der lutherischen Christologie, der so zu seinem

*) Vgl. Chemn. a. a. O. 299.

vollen Rechte kommt; es ist eine Fortbildung, zu der die ganze geschichtliche Entwicklung des Dogma, zu dem insbesondere die Gestalt, die es in der lutherischen Kirche gewonnen hat, von selbst hindrängt, ein Fortschritt, der aber auch nur auf dieser Grundlage möglich ist.

Zweiter Artikel.

Indem ich daran gehe, auf der Grundlage der im ersten Artikel gewonnenen Resultate einen Abriß der Christologie zu versuchen, muß ich vor Allem erklären, daß ich das Nachfolgende eben nur als einen Versuch angesehen wissen will. Denn es ist ein Mysterium, um das es sich hier handelt, und zwar das heiligste und höchste, dessen Tiefe zu ergründen ich mich nicht vermesse. Nur einen Beitrag zur richtigen, schriftgemäßen Auffassung desselben möchte ich geben. Auf Vollständigkeit mache ich hier ohnehin keinen Anspruch. — Dabei setze ich nicht nur die Persönlichkeit Gottes überhaupt, sondern auch die Lehre von der Trinität voraus, und zwar in dem Sinne, in welchem sie die Kirche bekennt d. h. daß in der Einen Gottheit ein dreifacher, realer Unterschied bestehe, kraft dessen Gott Vater, Sohn und heiliger Geist ist; drei Hypostasen, Eins im Wesen, der persönlichen Subsistenz nach unterschieden. — Die moderne Theologie pflegt nun an eine Christologie zunächst die Anforderung zu stellen:

Die **Nothwendigkeit** der Menschwerdung

darzuthun; und dieß ist auch der Punkt, an welchem wir beginnen, aber nicht um diese Nothwendigkeit zu erweisen, sondern um sie, wenigstens in dem Sinne, in welchem sie neuerdings behauptet wird, zu bestreiten. Wir stellen diesem Grundgedanken der sogenannten spekulativen Christologie sogleich den biblischen entgegnen. Die Menschwerdung Gottes ist ein Faktum, in welchem nicht ein an sich seyendes Verhältniß zwischen Gott und Menschen zum Bewußtseyn kommt, sondern ein ewiger, göttlicher Rathschluß sich vollzieht, eine historische, in einem vorausbestimmten Zeitmoment eingetretene Thatsache Gal. 4, 4,

die in der **freien** Liebe Gottes ihren Grund, und die Erlösung der, von Gott abgefallenen, Welt zum Zweck hat. Joh. 3, 16. 2 Kor. 5, 19. — Als solche läßt sie sich aber **weder** aus dem **Wesen Gottes**, noch aus **der Idee der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung** als **eine nothwendige ableiten.**

Das **erstere** ist die pantheistische Auffassung. Nach ihr ist das menschliche Wesen, als Geist, mit dem göttlichen identisch und hat dieses in der menschlichen Entwicklung seine Wirklichkeit und Erscheinung. Die ganze Geschichte ist nichts, als der Prozeß, in dem diese an sich seyende Einheit sich mit sich selbst vermittelt. In Christo aber ist der Punkt gegeben, an dem sie in das Selbstbewußtseyn eintritt, oder vielmehr zum Selbstbewußtseyn kommt. „Er ist dasjenige Individuum, welches sein Selbstbewußtseyn als Eins mit dem göttlichen weiß, und an welchem dann auch die übrigen zu dem nämlichen Bewußtseyn gelangen können." Hiernach wäre die Menschheit der Gottmensch, und die Menschwerdung die Selbstvermittlung Gottes mit sich im menschlichen Bewußtseyn — eine fortlaufende Geschichte des absoluten Geistes, welche in Christo nur ihren Höhepunkt, ja nicht einmal diesen erreicht hat, weil sie in späteren Individuen, namentlich in den Organen des spekulativen Bewußtseyns, sich fortsetzt und zur eigentlichen Vollendung kommt. Die historische Bedeutung des Erlösers bleibt dabei eine ganz untergeordnete; sie erscheint nur als ein Moment in diesem Prozeß, und es ist am Ende nicht von großem Belang, ob man den Sinn dieser Lehre mit **Rosenkranz** u. A. dahin deutet: die Idee der Gottmenschheit habe sich in Christo auf absolute Weise realisirt, oder ob man mit **Strauß** die Menschheit an die Stelle Christi setzt, was die richtigere Auslegung der Konsequenz des Systems ist. Die ganze Auffassung bleibt immer pantheistisch und von einer historischen Thatsache, von einer Menschwerdung im biblischen Sinne kann nicht mehr die Rede seyn. Denn nicht der Sohn

Gottes ist nach dieser Theorie Mensch geworden, sondern die Menschheit ist zum Bewußtseyn ihrer substanziellen Einheit mit Gott gekommen; die Einzigkeit Christi, sein Unterschied zwischen ihm und den Erlösten hört auf; sie sind alle Gottmenschen in dem Sinne, in welchem er es ist, d. h. Momente in dem großen Prozeß jener sich mit sich selbst vermittelnden Identität des endlichen und unendlichen Geistes, oder, wie es Dorner ausdrückt: „die endlichen Geister sind nur die vorüberfliehenden Gestalten oder Hüllen, in welche sich der göttliche wirft, durch welche er hindurchgeht, um seiner selbst bewußt zu seyn" a. a. O. S. 422. Fassen wir aber das Verhältniß von der umgekehrten Seite, so schlägt die Theorie sofort in den Ebionismus um. Denn sind sie alle Christo wesentlich gleich, so erscheint auch er als auf wesentlich gleicher Stufe mit allen Andern stehend, und in sofern hat Schleiermacher, worin ihm selbst Strauß beistimmt, ganz richtig gesehen, wenn er sagte: „es ahne ihm, daß bei der spekulativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebionitischen übrig bleibe." — In diesem Sinne kann also eine christliche Theologie, welche mit allen Gläubigen in dem Namen Jesu Christi ihre Knie beugt Phil. 2, 10 und in dem Gekreuzigten den Sohn Gottes anbetet, die Nothwendigkeit einer Menschwerdung nicht anerkennen.

Die andere Auffassung, wie sie jetzt in der Theologie herrschend zu werden beginnt und sich als die Wahrheit der obigen bezeichnet, ist eine Modifikation der Schleiermacher'schen Christologie. Sie geht von der Idee der Menschheit aus, welche sie als die der „Gottmenschlichkeit" faßt. Damit, so läßt sie sich vernehmen, damit die Idee der Menschheit sich wahrhaft realisiren könne, habe das Urbild derselben, Gott selbst, erscheinen und jene Einheit des Menschen mit Gott darstellen müssen, welche die Bestimmung unseres Geschlechtes ist. Die ganze Geschichte desselben sey von vorn herein darauf angelegt gewesen, bis zu diesem Höhepunkt, bis zu dieser Einen höch-

sten Persönlichkeit, sich zu entwickeln, in welcher die Menschheit ihre ganze Fülle koncentrirte, ihre Idee erfüllte, — die Menschwerdung also, auch ganz abgesehen von der Sünde, ein nothwendiges Faktum. Ihre Bedeutung wäre demnach, die Vollendung der Menschenschöpfung zu seyn; der Gottmensch, die Blüthe der Menschheit; der Zweck seiner Erscheinung, der, daß die in ihm vollzogene Verwirklichung der Idee auf das ganze Geschlecht übergehen, d. h. die Menschwerdung sich fortsetzen und an allen einzelnen Gliedern sich wiederholen könne *).

Es liegt dieser Auffassung eine Wahrheit zu Grunde. Sie hat darin Recht, daß sie das Verhältniß des Erlösers zur Menschheit als ein ursprüngliches, schon durch die Schöpfung begründetes, zu begreifen sucht und den Zweck der Menschwerdung in die Realisirung der Idee unseres Geschlechtes setzt. Aber sie leidet an einem zwiefachen Irrthum, der sie völlig unbrauchbar macht.

Einmal, an einer falschen Auffassung der Idee der Menschheit. Diese wird nämlich hier ohne Weiteres mit der der Gottmenschheit — wofür Gottmenschlichkeit nur ein anderer Ausdruck ist — identificirt. Das Urbild, der Sohn, oder vielmehr Gott schlechthin, (denn der trinitarische Unterschied wird dabei schon von vorn herein aufgegeben,) wird dem Ab- und Ebenbilde, der Menschheit gleichgesetzt. Dieß ist aber irrig. Denn der Sohn ist absolute Persönlichkeit, der Mensch kreatürliche Persönlichkeit, der Sohn ist der Inbe-

*) Bekanntlich hat diese Ansicht Aehnlichkeit mit der schon von Irenäus angedeuteten, von einigen Scholastikern, namentlich von D. Scotus, obwohl in einem andern Sinne entwickelten Behauptung: etiamsi homo non peccasset, filius dei esset incarnandus; dasselbe war Osianders Lehre. — In der oben bezeichneten modernen Form aber hat sie ihre Wurzel in Schleiermacher. Vgl. Glaubensl. II, §. 89, §. 92.

griff der unendlichen Gottesfülle, mit dem Vater wesentlich Eins, aber persönlich von ihm unterschieden, Schöpfer und Herr der Menschheit; diese soll, was der Sohn absoluter Weise ist, in den Grenzen der Kreatürlichkeit darstellen, innerhalb der Schranken der Endlichkeit abbilden. Dies ist der göttliche Gedanke, der in der Menschheit sich verwirklicht und der also keineswegs mit dem Urbild zusammenfällt. Ihre Idee ist nicht die der Gottmenschheit, sondern die des kreatürlichen Abbildes und steht darum dieses, das Geschöpf, nicht auf gleicher Stufe mit dem Urbild, sondern unter ihm, seinem Schöpfer und Herrn. Aus demselben Grunde ist es die Bestimmung des Menschen nicht, „das in zeitlicher Entwicklung zu werden, was Gott in ewiger Persönlichkeit ist," nicht Gottmenschen, sondern Gottesmenschen zu werden, sind wir berufen 1 Tim. 6, 11 *), und kann demnach auch die Erscheinung des ewigen Urbildes nicht darin aufgehen, Realisirung der Idee der Menschheit zu seyn, wie denn in der That der im Fleisch erschienene Logos, obwohl nach der einen Seite wesentlich unseres Gleichen, dennoch nach der andern spezifisch von uns verschieden ist und bleibt. Will man das nicht zugeben, so drängt diese Ansicht unaufhaltsam zum Pantheismus zurück, nach welchem die Menschheit mit der Gottheit substanziell identisch, die endliche Persönlichkeit nur die Erscheinungsform des Absoluten ist.

---

*) Diesen Unterschied zwischen Gottmensch und Mensch Gottes hebt schon der scharfsinnige S. J. Baumgarten (Untersuch. theol. Streit. ed. Semler II, S. 4) nachdrücklich hervor, gegen die Socinianer u. a. „welche den Ausdruck „Gottmensch" nur in der irrigen Bedeutung gebrauchen, daß er so ein Gottmensch sey, wie alle frommen Leute, sonderlich von außerordentlichen Begnadigungen, Gottmenschen genannt werden können, wodurch die Ausdrücke Gottmensch und Mensch Gottes offenbar verwechselt werden."

Zweitens aber liegt ihr eine falsche Vorstellung von dem Urstand der Menschheit und deren geschichtlicher Entwicklung zu Grunde. Denn nach ihr hätte entweder die Menschheit, so wie sie von Gott geschaffen ward, ihrer Idee noch nicht entsprochen, oder doch nicht die Macht gehabt, diese durch sich selbst und also auch nicht, ihre Bestimmung zu verwirklichen, sondern es hätte dazu erst einer außerordentlichen That Gottes in der Mitte der Geschichte, eines neuen, die Schöpfung ergänzenden und vollendenden Aktes bedurft, wenn anders die Menschwerdung eine That Gottes ist, was sie doch nach dieser Ansicht seyn soll. Will man sie aber nicht als solche, sondern als Produkt der menschlichen Entwicklung betrachten, so widerspricht man damit allen den Schriftstellen, nach welchen der Vater den Sohn gesandt hat, Matth. 10, 40. Luc. 9, 48. 10, 16. Joh. 3, 17. 34. 5, 36. 38. 6, 29. 7, 28. 29. 8, 42. 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21 ff. 1 Joh. 4, 9. Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. *), allen den Zeugnissen, nach denen der Sohn nicht von unten, sondern von oben her, nicht aus der Wurzel der Menschheit heraus, sondern aus des Vaters Schooße herab gekommen ist, Joh. 1, 18. 8, 23. 42. 13, 3. 16, 27. 28. 17, 8. und leugnet überdies die Allgemeinheit des menschlichen Verderbens, jene Herrschaft des Fleisches, welche nur wieder das Gleiche aus sich zu erzeugen vermag. Joh. 3, 3 ff. Der Baum der Menschheit, wie er aus dem ersten Adam herausgewachsen ist, trägt keine solche Frucht, wie sie in dem Erlöser erscheint. Röm. 5, 15 ff. Das Heilige wird nicht aus dem Unheiligen geboren. Joh. 3, 6. Indessen ganz abgesehen von dem durch die Sünde entstandenen Verderben — hätte sich die Menschheit von vorn herein organisch entwickelt, so würde sie ihre göttliche Bestimmung durch freie Selbstbestimmung verwirklicht haben, weil sie zum Bilde Gottes erschaffen war. Auf dem Grunde dieser anerschaffenen Gottähnlichkeit hätte

---

*) Man bemerke den Konsensus der Schrift.

sich ein Zustand freier Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott gestaltet, wie er jetzt durch die Gnade der Erlösung erreicht werden soll; es wäre die Idee der Menschheit in einem Reiche Gottes zur vollständigen Darstellung gekommen. Aber selbst auf diesem (normalen) Wege wäre sie niemals das geworden, was Christus ist, d. h. niemals zur Gottmenschheit emporgedrungen, was sie ja auch durch die Erscheinung des Gottmenschen weder werden kann, noch soll. Denn es ist ihre Bestimmung, nur den höchsten Grad der Gottähnlichkeit zu erreichen, der überhaupt für die Kreatur möglich ist, ohne ihre Kreatürlichkeit und Abhängigkeit von Gott aufzugeben — nicht aber die Wesensgleichheit mit Gott, welche allein dem Gottmenschen eignet. Auch nachdem wir in sein Bild verklärt sind, bleibt er in Ewigkeit das Band unserer Gemeinschaft mit Gott, Gegenstand unseres Preises und unserer Anbetung. Vgl. Phil. 2, 9. 10, Offenb. 4, 11. Will man diese seine eigenthümliche Würde nicht anerkennen, bleibt man dagegen dabei stehen, „er sey nicht der einzige Gottmensch," so setzt man ihn auf gleiche Stufe mit den Erlösten herab und hebt diese auf gleiche Stufe mit ihm empor. So führt die Theorie, konsequent verfolgt, nach dieser Seite hin zur rationalistischen und ebionitischen Auffassung der Person Christi zurück, während sie auf der andern in den Pantheismus, von dem sie sich doch unterscheiden will, umschlägt. Oder vielmehr, sie hat ihn zur Voraussetzung. Beides aber ist gleicherweise schriftwidrig *).

*) Mit Recht haben daher die ältern Dogmatiker die Frage: an filius Dei in carnem venisset, etiamsi homo non peccasset? verneint, z. B. Quenst. Syst. de pers. Christi p. 156. Aber schon Thomas, der sie näher erörtert, sagt: Cum in s. scr. ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, itaque peccato non existente incarnatio non fuisset. Summ. P. III. qu. 1. a.

Diesen Versuchen gegenüber ist die Thatsache der Menschwerdung nur aus dem Zusammenhang mit dem Rathschluß der Erlösung zu begreifen. Durch die Sünde war die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gestört, und damit unser Geschlecht nicht nur von seiner Idee abgefallen, sondern auch Gegenstand des göttlichen Zorns geworden. Denn der Widerspruch des menschlichen Willens gegen Gott ruft die Reaktion der göttlichen Heiligkeit hervor, welche den Sünder, der sie mit seinem Willen negirt, von sich ausschließt. Diesen Zwiespalt aufzuheben und das schuldbeladene Geschlecht aufs neue in die Gemeinschaft seiner Gnade und seines Lebens aufzunehmen, ist der ewige Liebeswille Gottes. Beides aber, die Aufhebung des Zwiespaltes, d. h. die Tilgung der Schuld, und die dadurch bedingte Wiederherstellung der Gemeinschaft konnte nur so geschehen, daß Gott selbst in dem Geschlechte persönlich erschien und ein Glied desselben wurde, um es zum Gegenstand seiner Gnade zu machen und einen neuen Lebensanfang in ihm zu schaffen. Daher bestimmt sich der ewige Gnadenrath über die Menschheit als Rathschluß der Versöhnung durch die Menschwerdung Gottes. Aus diesem Gesichtspunkt stellt ihn die heil. Schrift überall dar. Vergl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 3. Ephes. 1, 5—7. 2 Kor. 5, 19: Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber; der Vater sendet den Sohn *εἰς ἀπολύτρωσιν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτȣ̃*, der Sohn kommt in die Welt *ἀσῶσαι τὸ ἀπολωλός* Luc. 19, 10. Joh. 12, 47. 1 Tim. 1, 15. Dieß der Zweck jenes großen Mysteriums. Sofern nun dieser Zweck eben nur durch die Menschwerdung erreicht werden konnte, nennen wir sie allerdings ein nothwendiges Faktum; aber diese Nothwendigkeit hat keinen andern Grund als die freie, erbarmende Liebe Gottes, welche die, zur Gemeinschaft mit ihm geschaffene Menschheit nicht verloren gehen lassen, sondern wieder mit sich versöhnen will, und zwar auf dem Wege, auf dem dies alleine möglich

ist*). Wir sagen also nicht, daß die Welterlösung auf irgend eine andere Weise auch hätte geschehen können; – die Ansicht von verschiedenen Möglichkeiten, die es für Gott gäbe, ist blos der Ausdruck unserer beschränkten Einsicht in den innern Zusammenhang der Dinge — aber wir sagen, daß sie That der Liebe, also der Freiheit, oder, was dasselbe, daß sie die freie That der sich selbst dahingebenden Liebe Gottes sey (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 8, 32.), welche einer Erlösung der Welt so wenig, als der Schöpfung derselben bedarf, um in ihrer absoluten Fülle in sich selber ewig selig zu seyn.

Als im Rathschluß dieser Liebe begründet, ist die Menschwerdung That des Einen, dreieinigen Gottes. Ihr Vollzug aber kommt weder dem Vater noch dem heil. Geiste, sondern dem Sohne, dem ewigen Logos, zu, Joh. 1, 14. und zwar zunächst schon vermöge jenes immanenten, trinitarischen Verhältnisses, kraft dessen alle göttliche Offenbarung vom Vater, durch den Sohn, im h. Geist geschieht, Röm. 11, 36; näher aber vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses, in dem der Sohn als Urbild zu der von ihm und zu ihm geschaffenen Menschheit steht. Da nemlich diese berufen ist, das Verhältniß, welches zwischen dem Sohne und dem Vater besteht, abbildlicher und kreatürlicher Weise darzustellen (s. oben), so hat sie an ihm nicht nur den Grund ihrer Existenz, wie alles Andere,

---

*) Diese Nothwendigkeit näher nachzuweisen, wäre eine Darlegung der Idee der Versöhnung erforderlich, was uns hier zu weit führen würde. Wir bemerken deßhalb nur, daß auch unsere alten Dogmatiker den scholastischen Satz, Gott habe auf jede andere beliebige Weise die Erlösung vollbringen können, verwarfen, und dagegen aus dem Verhältniß des heiligen Gottes zur Sünde und zum Gesetz sowohl die Nothwendigkeit einer stellvertretenden Satisfaktion als eines Gottmenschen zu deduciren suchten. Vergl. Chemn. loci II. 792. Gerh. L. VII, p.57. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß ihre Satisfaktionstheorie von der Anselmischen sehr verschieden ist, während man sie gewöhnlich irriger Weise damit identificirt. —

sondern die Norm ihres Wesens und ihrer ganzen Stellung zu Gott, und steht deßhalb zu ihm in der engsten Beziehung. Er ist der Vermittler zwischen ihr und Gott. Ihm wird es daher auch zukommen, jene Wiederherstellung zu vermitteln, nachdem durch die Sünde das ursprüngliche Verhältniß gestört worden war. Und darauf hin geht schon von Anfang an seine ganze Wirksamkeit. Denn hat gleich die Menschheit sich von ihm geschieden, so hat Er sich doch niemals aus ihr zurückgezogen, vielmehr blieb er auch in der Finsterniß ihr Licht, Joh. 1, 5 und kam durch den ganzen Verlauf der vorbereitenden Heilsökonomie hindurch der Welt immer näher, ja er hatte bereits, wenigstens in Israel, ein Bundesverhältniß mit ihr eingegangen (*τὰ ἴδια* Joh. 1, 10. 11.) und erscheint nun persönlich in ihr, um die durch die Sünde abgebrochene, aber bereits wieder angebahnte Gemeinschaft mit sich zur Verwirklichung zu bringen. Er wird Mensch, um die Menschheit durch Erlösung und Versöhnung zu ihrer göttlichen Bestimmung und damit zu ihrer Idee, von der sie abgefallen war, zurückzuführen. Nicht also von ihr, der Menschheit, sondern von ihm, ihrem Schöpfer und Urbild, geht die That der Menschwerdung aus — und diese That ist auch schon der Anfang der Erlösung. Denn durch sie wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen zunächst in seiner Person, in der Person des Gottmenschen, aufs vollkommenste wiederhergestellt.

Es fragt sich daher nun weiter um die vielbestrittene

Möglichkeit

eines solchen Aktes.

Stünde die Menschheit in dem Verhältniß eines absoluten Gegensatzes zu Gott, schlöße sich göttlicher und menschlicher Geist schlechthin aus, so erschiene allerdings die Menschwerdung Gottes als eine Unmöglichkeit. Solch ein exklusives Verhältniß besteht aber nicht einmal zwischen der Gesammtheit des endlichen Daseyns, zwischen der Welt, und zwischen Gott. Denn obwohl die Welt nicht Gott, sondern von Gott

aus Nichts geschaffen und darum wesentlich von Gott verschieden ist, obwohl Er, als ihr Schöpfer und Herr, über ihr steht und sie allmächtig beherrscht, Jes. 45, 12. 18. Jer. 32, 17. 27. Dan. 4, 32. vgl. 1 Chron. 29, (30), so durchdringt er sie doch allgegenwärtig mit seinem Leben, Jes. 42, 5. Apostgesch. 17, 26 ff. Hebr. 1, 3. *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, und manifestirt sich an ihr in der Fülle seiner Eigenschaften. Durch diese setzt er sich in lebendige Beziehung zu ihr und vermittelt den durch die Schöpfung gesetzten Gegensatz, ohne sich selbst an die Welt zu entäußern. Denn die Eigenschaften sind nicht sein Wesen, sondern die realen Relationen, die er sich selbst nach außen gibt*), die Manifestation des Wesens, welche, je nach der Beschaffenheit des endlichen Daseyns, auf das sie sich beziehen, eine verschiedene seyn kann, ohne daß er selbst deßhalb der Veränderung anheimfällt**). Hinwiederum aber ist auch die Welt von ihm so organisirt, daß sie seiner Einwirkung zugänglich, für die Manifestation seiner Herrlichkeit d. h. der Fülle seiner Eigenschaften, empfänglich ist. Sie ist nicht nur von ihm, sondern auch zu ihm (*εἰς αὐτὸν*) geschaffen, und darum in ihrer Totalität ein Spiegel seiner Allmacht, Weisheit und Güte.

Dieses Grundverhältniß einer Gemeinschaft, die den Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschied bewahrt, (Transcendenz und Immanenz) findet auf den Menschen, als persönliche Kreatur, nicht nur seine volle Anwendung, sondern steigert sich hier zu dem einer wesentlichen und

---

*) Ich kann daher auch Nitzsch System §. 65 nicht beistimmen, wenn er die Eigenschaften nur als Beziehungen des menschlichen Bewußtseyns bezeichnet.

**) Er bleibt derselbe, ob er segnet oder straft, denn beides ist Offenbarung derselben heiligen Persönlichkeit, welche mit dem Guten sich in Gemeinschaft setzt, das Böse von sich ausschließt. —

ethischen Verwandtschaft. Denn der Mensch trägt einen von Gott ausgegangenen Lebensgeist in sich, welcher der immanente Grund seiner Persönlichkeit ist. Nicht diese selbst; denn die Persönlichkeit fällt ganz auf die Seite seines kreatürlichen Lebens und ist nur dadurch möglich, daß ihm jenes göttliche πνεῦμα einwohnt. Es macht den Menschen erst zu diesem bestimmten, vernünftigen, denkenden, wollenden Wesen, dessen Eigenthümlichkeit eben darin besteht, selbstbewußtes Ich, Person, zu seyn *). Als dieses ist er göttlichen Geschlechtes (Apgesch. 17, 28) und hat die Fähigkeit, göttliches Licht und Leben in sich aufzunehmen. Natura humana capax divinae. Denn das Verwandte schließt sich nicht aus, sondern ist für einander da **). — Auf der Basis dieser natürlichen Gottverwandtschaft (welche auch nach dem Eintritt der Sünde fortbesteht), soll und kann sich dann eine freie, ethische Gemeinschaft zwischen ihm und Gott gestalten, kraft deren der menschliche Geist mit seinem Denken auf die Gedanken des göttlichen eingeht, den heiligen Gotteswillen als die Norm seines eigenen Wesens erkennt, und sich ihm gemäß bestimmt, die heilige Liebe Gottes in sich aufzunehmen und zu erwiedern. Diese Gemeinschaft, welche seine göttliche Bestimmung ist, ist so wenig eine blos moralische, im gewöhnlichen Sinn, daß sie vielmehr schon eine Art von communicatio idiomatum ist. Denn es sind die göttlichen Eigenschaften, die sich so dem Menschen mittheilen, um von ihm recipirt und manifestirt zu werden. Es ist eine reale Lebensgemeinschaft, aber keine Transfusion des Wesens, weil sie den persönlichen Unterschied und die kreatürliche Schranke nicht aufhebt. Nun wurde allerdings diese Gemeinschaft da, wo sie erst zur Entwicklung

---

*) Aehnlich Beck, christliche Lehrwissenschaft. Stuttgart 1841. I. Th. S. 205 ff.

**) Gegensatz: finita non recipiunt infinita.

und Darstellung kommen sollte, abgebrochen, aber durch die Erlösung ist sie wieder angeknüpft. Von den Wiedergeborenen bezeugt die Schrift, daß der Geist Gottes in ihnen wohne, lebe, herrsche, Röm. 8, 9. 10. Gal. 3, 20, daß sie mit dem Herrn Ein Geist, 1 Kor. 6, 17, daß sie *θείας φύσεως κοινωνοὶ* sind, 2 Petr. 1, 4; und davon haben wir auch, als Gläubige, ein erfahrungsmäßiges Bewußtseyn. Wir wissen jedoch zugleich, daß uns eine weit vollkommenere, als diese, durch die Sünde noch immer gehemmte, Gemeinschaft bestimmt ist, eine Erkenntniß Gottes, vermöge deren wir ihn so erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind, eine Liebe, in welcher sein heil. Wille der Wille unserer eigenen geheiligten Persönlichkeit seyn wird, eine Theilnahme an seiner Macht, kraft deren wir mit ihm, oder vielmehr Er durch uns die Welt beherrschen wird. — und so dürfen wir denn sagen: Der Mensch ist befähigt und bestimmt, der göttlichen Herrlichkeit zum Organ zu dienen.

Bis zu welchem Grade eine Mittheilung derselben an den menschlichen Geist möglich sey ohne die Grenzen der kreatürlichen Persönlichkeit aufzuheben, das läßt sich auf dem Stand unseres gegenwärtigen Bewußtseyns gar nicht bestimmen. Denn dieses ist immer zugleich der Ausdruck für die Mangelhaftigkeit unseres Verhältnisses zu Gott. Aber wenn wir mit Recht von den faktischen Anfängen des christlichen Lebens auf seine Vollendung, von dem Bilde Christi, wie es sich hier schon in dem Geist der Erlösten spiegelt, auf die künftige Verklärung in dasselbe Bild schließen dürfen, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß die natura humana für eine unvergleichbar innigere und vollkommenere Durchdringung von dem Göttlichen organisirt ist, als sie in diesem Stadium unsers Lebens statt findet. Die Verheißung der Schrift: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* 1 Joh. 3, 2, enthält den vollgiltigsten Beweis für die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes.

Auf dieser Grundlage versuchen wir, sie und die

Person des Gottmenschen zu begreifen *).

I. Unio hypostatica.

Nach dem, was sich uns bisher ergab, kann der Akt der Menschwerdung nicht so gefaßt werden, als habe sich der Logos mit irgend einem bestimmten, schon vorher vorhandenen, zur Persönlichkeit bereits entwickelten, menschlichen Individuum verbunden und dieses hernach auf dem Wege allmählicher Durchdringung zur Einheit mit sich verklärt; denn damit würde nur ausgesagt, daß ein Mensch vergöttlicht oder zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, nicht aber daß Gott Mensch geworden sey **), was doch allein dem Inhalt des ewigen Gnadenrathes und dem Zeugniß der heil. Schrift entspricht. Nach ihr hat vielmehr der Sohn Gottes nicht dieses oder jenes Individuum, sondern die σάρξ, die menschliche, allen Individuen gemeinsame, Natur (das Generelle) angenommen (Joh. 1, 14. Hebr. 1, 14 μετέχει σαρκὸς κ. αἵματος v. 16. ἐπιλαμβάνεσθαι, 1 Tim. 3, 16 ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ), und zwar so, daß er sie selbst zum Organ seiner Einwohnung und Wirksamkeit (κατοικεῖν Kol. 2, 9) gebildet, zubereitet und in die Einheit seines göttlichen Wesens aufgenommen hat. Assumtio naturae humanae ***). Die

---

*) Um das Verhältniß unserer Darstellung zu den älteren gleich auf den ersten Blick zu veranschaulichen, behalten wir die gewöhnlichen Ueberschriften bei.

**) Nach dieser Vorstellung wäre der Erlöser nur ein veredelter Zweig aus dem Stamm der Menschheit, von Allen, durch ihn Erlösten, höchstens durch den höhern Grad der ethischen Gemeinschaft mit Gott verschieden, keineswegs aber der Mensch, welcher Gott der Herr ist. Die antiochenische Schule hat ihn ähnlich gedacht.

***) Filius Dei humanam naturam in unitatem personae suae assumsit.

Menschwerdung ist also seine That und begründet erst die Person des Gottmenschen.

Da es aber zum Zweck der Erlösung erforderlich war, daß der Erlöser im wesentlichen Zusammenhang mit allen Gliedern des Geschlechtes stand, daß er unsere d. h. die zu erlösende, Natur an sich nahm, um im eigentlichsten Sinne unseres Gleichen (unser Einer) zu werden (Hebr. 2, 11. 12. 14. ἀδελφός, ἐξ ἑνὸς — sc. αἵματος oder πατρὸς)*), so konnte die Menschwerdung keine absolut neue Schöpfung seyn, sondern sie mußte auf eine Art erfolgen, wodurch die völlige Identität mit der Gesammtheit unseres Geschlechtes bewahrt, und doch zugleich die Theilnahme an der natürlichen Sündhaftigkeit desselben ausgeschlossen wurde. Denn so gewiß die Menschheit nur dann an dem Erlöser wahrhaft Antheil haben konnte, wenn er wirklich ein Glied derselben war, ein Sprößling aus dem Baume ihres eigensten Lebens und Wesens, eben so gewiß konnte er nur dann der Gottmensch seyn, wenn die von ihm zu assumirende Menschheit der allgemeinen Sündhaftigkeit entnommen war, (χωρὶς ἁμαρτίας) weil sich das reine Wesen der Gottheit nur mit dem reinen Wesen der Menschheit zur persönlichen Einheit zusammenschließen kann. Beides vermittelt sich dadurch, daß er unter der schöpferischen und heiligenden Wirkung des heil. Geistes von der Jungfrau empfangen und geboren wurde, (Luc. 1, 26. 35. Matth. 1, 18. Gal. 4, 4)**) oder — (da dieser Geist von ihm nicht wesentlich verschieden ist) — mit andern Worten: dadurch, daß der Logos aus der Substanz der Menschheit das vollkommene menschliche Abbild seiner d. h. des göttlichen Urbildes, erzeugte und sich so selbst als Mensch reproducirte.

Diese That ist demnach ein Wunder, und darum,

---

*) Natura liberanda erat usscipienda.

**) Die Auskunft Schleiermachers II, §. 97. genügt nicht, um die Person des Gottmenschen zu erklären.

wie jedes Wunder, ein Mysterium, dessen innerstes Wesen sich dem menschlichen Verständniß entzieht; ihre Bedeutung aber um so größer, als sich nur so die Menschwerdung als ein historisches und doch zugleich übergeschichtliches Faktum begreifen läßt. Denn hiernach erscheint der Erlöser einerseits als der Gipfel jenes, durch die ganze Vorzeit hindurch und bis auf den Anfang unseres Geschlechtes hinabreichenden, Stammbaums, aber unbefleckt von dem Verderben, das an allen übrigen Zweigen desselben haftet; — als wahrhaftiger Menschensohn, als der zweite Adam; andrerseits erscheint er als Produkt eines schöpferischen (ursprünglichen) Aktes, kraft dessen sich der ewige Sohn Gottes selbst zum Menschen gemacht hat; von Allen seines Gleichen specifisch unterschieden, — als der Herr vom Himmel (1 Kor. 15, 47), der *μονογενῆς παρὰ πατρὸς*, wahrhaftiger Gott.

2) Eine wahre Menschwerdung ist jedoch diese Annahme der Menschheit von Seiten Gottes des Sohnes erst dann, wenn nicht nur unsere Natur die seine, sondern die Seinige auch die unsere geworden ist. Mit der bloßen assumtio bringen wir es noch nicht zum vollen Begriff eines Gottmenschen d. h. eines Menschen, welcher Gott ist, sondern immer nur zu einem Verhältniß der Gegenseitigkeit und Gemeinschaft, von dem sich eine gewisse Duplicität nicht entfernen läßt. Auch entspricht eine assumtio dem Ausdruck der Schrift *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* noch keineswegs vollständig. Wir werden demnach weiter gehen und jenes Verhältniß dem ähnlich, in welchem der göttliche Lebensgeist in uns zu unserer ganzen, leiblich-geistlichen Natur steht, denken dürfen oder vielmehr müssen; denn erst so wird uns Christus vollkommen homogen. Dieser Lebensgeist aber ist der Lebensgrund unseres ganzen eigenthümlichen Seyns, seinem Ursprung nach ein wesentlich göttliches Leben, in die Form kreatürlicher Beschränkung gethan — mit unserer Natur zur unzertrennlichen Einheit verbunden, ein integrirender Bestandtheil des menschlichen We-

sens. Demnach wäre zu sagen: der göttliche Logos habe sich selbst zum Substrat eines menschlichen Individuums, zum immanenten Lebensgrund einer menschlichen Natur herabgesetzt, m. a. W. sich bestimmt in der Analogie mit dem, was die Schrift den נִשְׁמַת חַיִּים, das *πνεῦμα* in uns nennt, zu existiren, und sich so das menschliche Wesen von innen heraus anzubilden und zu assimiliren*). Der Uebergang in eine solche Form der Existenz ist aber nothwendig für den Logos eine Selbstbeschränkung, eine wirkliche Entäußerung, denn es ist das Charakteristische dieser Existenzweise eine beschränkte zu seyn. Das was er dabei aufgibt, ist nicht sein göttliches Wesen, nicht das absolute Leben — dies wäre eine Verendlichung im schlechten Sinn — wohl aber ist es die *δόξα*, die er von Anfang an beim Vater gehabt hat, d. h. die Fülle des göttlichen Wesens in allen den Beziehungen, in welchen es sich nach außen hin offenbart und erweist, die göttliche Existenzform**). Diese gibt er auf; die Ei-

---

*) Es war mir überraschend, demselben Gedanken da, wo man ihn nicht erwartet, zu begegnen, nämlich bei Calov. Synop. controv. p. 244. Sicut primus Adam factus est in animam viventem participatione substantiae divinitus concessae per creationem, ita secundus Adam factus est in spiritum viventem, participatione substantiae τοῦ λόγου communicatae per unionem personalem.

**) Denselben Gedanken spricht auch Nitzsch Syst. §. 127 aus, wenn er sagt: „Die Erniedrigung des Sohnes Gottes ist keine blos sittliche, sondern zugleich eine zuständliche und in seiner Menschwerdung schon enthalten" und in der Anmerkung: „Für die sittlich freie Verzichtung auf den Genuß und Gebrauch seiner Herrlichkeit gibt es im Leben des Erlösers keinen Anfangspunkt, der nicht der Anfang seines Daseyns in der knechtlichen Gestalt selber wäre; folglich darf im Ganzen genommen die Lehre des N. Test. dahin gedeutet werden, daß die Menschwerdung schon mitenthalten sey im Stande dieser Selbstentäußerung" — Auch Sartorius,

genschaften, in welchen jene Herrlichkeit sich manifestirt, nimmt er in **freier** Verzichtleistung gleichsam in sich zurück — und **bestimmt** sich dagegen sein göttliches Wesen nur in der Einheit mit dem menschlichen zu haben, sein göttliches Seyn in die **Form** der menschlichen Existenz und also auch unter das Gesetz einer menschlichen Entwicklung hinzugeben; seine absolute Machtfülle nur **in dem Maaße** zu **besitzen**, **als es** zum **Werk der Erlösung erforderlich ist**, um am Ende seiner irdischen Laufbahn die abgelegte Herrlichkeit auch als Mensch wieder zurückzunehmen. — Die Menschwerdung ist also schon an sich Selbstbeschränkung des göttlichen Logos Von dem Moment der unio hypostatica an, hat er als Gottmensch aufgehört, zwar nicht Gott zu seyn, wohl aber in göttlicher **Weise** (ἐν μορφῇ θεοῦ) zu existiren; nur **potentiâ** besitzt er die göttliche δόξα, nicht mehr **actu** — und diese κένωσις muß nothwendig bis auf das göttliche Bewußtseyn sich erstrecken. Denn wenn er als **Gott** kein wahrhaft menschliches Bewaßtseyn hat, wenn er sich nicht ganz als Mensch weiß, fühlt, empfindet, so ist er uns, seinen Brüdern, noch nicht allerdings gleich; es fehlt gerade das, was ihm zum mitleidenden, mitfühlenden Hohenpriester macht. Wir werden also, das Vorige näher bestimmend, sagen dürfen: Sein gött-

---

Heil. Liebe S. 21: „Nicht etwa nur eine doketische Verhüllung fand in der Menschwerdung statt, sondern eine wirkliche Entäußerung (κένωσις Phil. 2, 7), zwar nicht der ewigen **Potenz** desselben, wohl aber ihrer unendlichen **Aktuosität** in der Endlichkeit. Vgl. **Dorner** a. a. O. O. — Unsere alten Dogmatiker unterscheiden zwar Menschwerdung und Erniedrigung im Begriff, lassen aber doch beide actu zusammenfallen, indem sie die conceptio als das erste Moment der exinanitio bezeichnen. Ihre Meinung ist durchaus nicht, als folge diese der Zeit nach der Menschwerdung erst nach, — aber darin weicht allerdings ihre Fassung von der unsrigen ab, daß sie **als** das subjectum quo **der Erniedrigung** die sola humanitas, sed in unione considerata, also die mit der Gottheit geeinte **Menschheit** betrachten.

liches Bewußtseyn ist zum menschlichen geworden, um als menschliches Bewußtseyn seines göttlichen Wesens und seiner göttlichen Herrlichkeit sich zu entwickeln. Außerhalb seiner Menschheit hat sich der Logos weder ein besonderes Seyn für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten. Er ist im eigentlichsten Sinne Mensch geworden.

Nur so wird die Menschwerdung einigermaßen erklärbar; denn sie hört damit nicht auf ein unmittelbarer Akt Gottes zu seyn, tritt aber in Analogie mit der Schöpfung des Menschen, welche eben so geschah, daß sich der göttliche Odem mit dem irdischen Stoff verband und diesen begeistend den Menschen zur lebendigen Seele, zum persönlichen Wesen machte. Nur so wird auch die Person des Erlösers selbst als eine wahrhaft einheitliche und sein Leben als ein menschlich-natürliches einigermaßen begreiflich.

Das Wunder selbst aber wird durch diese Auffassung so wenig verkleinert, daß es vielmehr, wenn man so sagen darf, noch größer wird. Denn es erscheint hiernach als die That der tiefsten Herablassung Gottes, deren innerstes Wesen ein heiliges Geheimniß für uns bleibt. Aber das ist eben das Mysterium der sich selbst entäußernden göttlichen Liebe. Und als solches wird die Menschwerdung von der Schrift bezeichnet.

Schon aus Stellen wie Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9 u. 10 Röm. 8, 32, in denen sie als Hingabe des Sohnes von Seiten des Vaters (*παρέδωκεν*), und Joh. 6, 38. 16, 28. in denen sie als Ausgang des Sohnes vom Vater, als ein Herabkommen des Sohnes (dagegen 8, 14) bezeichnet wird, erhellt, daß sie mehr als assumtio ist. Denn wenn der Sohn in seiner vorzeitlichen Stellung zum Vater bleibt, so kann von einem *ἐξῆλθον* *), von einem *καταβέβηκα ἐκ τȣ̃ οὐρανȣ̃*

*) Auch die Stellen *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον*, *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* Joh. 1, 18. 3, 13. widersprechen dem nicht, da sie, im Zusammenhang aufgefaßt, wohl nur die vorzeitliche Stellung des *λογ.* aussagen.

nicht die Rede seyn, man müßte denn diese Ausdrücke lokal fassen wollen, was doch nicht angeht. Sie bezeichnen eine Veränderung, welche in dem Verhältniß des Sohnes zum Vater vorgegangen ist. —

Welcher Art aber diese Veränderung sey, das erklären die Stellen Joh. 17, 5. vgl. mit 13, 3. Phil. 2, 6. 2 Cor. 8, 9. im Gegensatz zu Act. 7, 55. Eph. 1, 20. 21. In ihnen liegt der eigentliche Beweis für das Obige. Denn Joh. 17, 5. bittet der Erlöser seinen Vater: *καὶ νῦν δόξασόν με, σὺ πάτερ, παρὰ σεαυτῷ,* also um einen Besitz, den er, von Ewigkeit her hatte und jetzt nicht mehr hat; nach 13, 3. aber ist er sich im Moment seiner tiefsten Erniedrigung des Wiedereintritts in diese *δόξα*, als eines künftigen, zu dem ihn der Tod einführen wird, bewußt. Die Philipperstelle, welche übrigens noch weiter reicht, (s. unten IV.) lehrt, daß diese Entäußerung in einem Akte freiwilliger Selbstverzichtung (*ἑαυτὸν ἐκένωσεν*) ihren Grund habe; und 2 Cor. 8, 9. kann nur mit de Wette (Exeget. Hdb.) so erklärt werden: „Der Reichthum Christi ist seine ursprüngliche *δόξα*, deren er sich entäußert hat (*ἐπτώχευσε*), um die Menschen derselben theilhaftig zu machen." Wenn aber Joh. 1, 14., 2, 11. von einer während des irdischen Lebens Jesu hervorstrahlenden Herrlichkeit die Rede ist, so liegt darin kein Widerspruch mit Joh. 17, 5., sondern nur die Berechtigung zu der von uns aufgestellten, wichtigen Limitation, der Erlöser habe sich der *δόξα* entäußert, so weit ihr Besitz nicht zum Erlösungswerke erforderlich war. So weit er dazu nöthig war, hat er sie auch im Stande der Erniedrigung besessen. Darum sah man sie auch am Menschgewordenen als eine *δόξα, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* *).

*) Der Unterschied unserer Auffassung von der gewöhnlichen besteht also darin, daß wir die Entäußerung 1) als Moment der Menschwerdung betrachten und 2) nicht blos auf die menschliche, sondern auch, und zwar zunächst, auf die göttliche Natur beziehen.

II. Communio naturarum.

Betrachten wir auf der Grundlage des Bisherigen die Person des Erlösers, so ergibt sich erstlich die Wahrheit seiner menschlichen und göttlichen Natur.

Denn seine menschliche Natur ist der unsrigen vollkommen homogen. Aus unserer Gattung entsprungen, aus Leib und Seele bestehend, kreatürlich, leidensfähig, sterblich; menschlich empfindend, denkend, wollend, nur ohne Sünde. Allerdings besitzt sie nicht gleiche Ursprünglichkeit oder Selbstständigkeit mit der göttlichen, sondern hat an dieser das Prinzip ihrer Existenz und Subsistenz. Und dies ist die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der *ἐνυποςασία*. Verhielte sich's anders, so hätten wir statt eines Gottmenschen einen bloßen Menschen, der nur etwa vom Göttlichen erleuchtet und begeistet wird. Das Bedenken aber, als werde so die Menschheit um einen integrirenden Bestandtheil ihres Wesens, insbesondere um die Persönlichkeit, verkürzt, erledigt sich nach unserer Auffassung von selbst. Denn eine schlechthinige Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit kommt überhaupt der menschlichen Natur nicht zu *), sondern sie ist in allen ihren Gliedern durch und durch von Gott bedingt, und wird durch diese Unselbstständigkeit so wenig verkürzt, daß sie gerade an ihr ihre Wahrheit hat. Ihre Eigenthümlichkeit beruht, wie schon oben bemerkt wurde, darauf, daß sie einen göttlichen Lebensgrund in sich trägt. Dasselbe gilt von dem Erlöser, dessen Lebensgrund der Logos ist. Der Unterschied besteht nur darin, daß in ihm das Leben das ewige, absolute, selbstständige, mit dem des Vaters identische ist, *ἡ ζωὴ, ὁ λόγος τῆς ζωῆς* 1 Joh. 1 u. 2. (*ὁ θεὸς λόγος*, wie die Alten richtig sagten)

---

*) Marheinecke: Grundlehren der christl. Dogm. 1819 nennt diese Ansicht „den Wahn von einer Menschheit, die außer Gott rein allein in sich selber ist; das Proton Pseudos unserer Moralisten, Pädagogen und Selbstständigkeitslehrer.“

ἡ ζωὴ αἰώνιος, Joh. 5, 26. ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, während es in uns als Leben aus Gott auf kreatürlich beschränkte Weise, in der Form der Endlichkeit existirt; so daß also eine reale Wesensverwandtschaft statt findet zwischen ihm und uns; Geist von seinem Geiste, Leben aus der Fülle seines Lebens. — Aber fallen wir nicht eben damit dem alten Apollinarismus anheim, der dem Erlöser die menschliche Persönlichkeit abspricht? Mit nichten. Denn jener göttliche Lebensgrund in uns, durch dessen Einigung mit der Natur menschliches Selbstbewußtseyn und Gottesbewußtseyn erst möglich und wirklich wird, ist doch an sich keines von beiden, sondern die Basis, auf der sie sich entwickeln. Er selbst entwickelt sich überhaupt nicht, sondern das menschliche Denken und Wollen bildet sich, so zu sagen, in ihn hinein und gewinnt so erst seine Bestimmtheit, seinen vollen Inhalt. In ähnlicher Weise bildet nun der göttliche Logos in dem Erlöser den Grund für sein menschliches Bewußtseyn, die Möglichkeit eines menschlichen denkenden, wollenden Ichs, ohne deßhalb dieses selbst zu seyn, oder als ein zweites Bewußtseyn ihm zur Seite zu stehen; denn er hat in der Menschwerdung sich selbst entäußert und sein göttliches Bewußtseyn dahingegeben, um es in der Form des menschlichen wiederzunehmen. — S. oben.

Diese Entäußerung, die ihn zum wahren Menschen macht, thut aber andrerseits der W a h r h e i t seiner G o t t h e i t keinen Eintrag. (Vergl. die Stellen oben S. 8 u. 9). Denn Selbstbeschränkung ist nichts anders als Selbstbestimmung, und dadurch daß das göttliche Selbst sich bestimmt, in einer gewissen Weise zu existiren oder innerhalb einer, von ihm gesetzten Grenze zu wirken, damit daß es sich eine Bestimmtheit gibt oder eine Schranke setzt, hört es nicht auf das Absolute zu seyn. Die Weltschöpfung, die Hervorbringung persönlicher Wesen mit freier Selbstbestimmung, mit der Möglichkeit des Abfalls, die Zulassung des Bösen, ja die ganze Weltregierung in ihrer Geduld und Langmuth gegen die Sün-

der, sind lauter Akte der Selbstbeschränkung; denn Gott hält da die Manifestation seiner absoluten Macht zurück, ohne darum diese selbst aufzugeben; so wie er andrerseits nicht aufhört die Liebe zu seyn, wenn er den Gottlosen straft und ihm ihren Segen entzieht. — Ganz besonders aber erscheint diese göttliche Selbstbeschränkung und Selbstverleugnung in der Gesammtheit der Heils-Offenbarung, deren Mittelpunkt die Menschwerdung ist. Hier tritt das, was in der ganzen Heilsgeschichte angedeutet ist, im höchsten Maaße ein. Der Sohn gibt die Fülle seiner Eigenschaften, die Beziehungen, in denen er als Schöpfer und Herr zur Welt steht, das *ἶσα εἶναι τῷ θεῷ*, actu auf; aber nicht sein göttliches Seyn. Indem er auf die *δόξα* verzichtet, verliert er die Lebenseinheit mit dem Vater nicht. Er bleibt seinem Wesen nach Gott, während er der *μορφὴ θεῦ* sich entäußert.

Gehen wir von da aus zweitens auf das gegenseitige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo über, so folgt von selbst aus den obigen Bestimmungen, daß wir beide nicht als auf äußerliche oder blos ethische Weise verknüpft denken dürfen (*συνάφεια*); denn damit fiele uns der Eine Christus wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander, oder wir kämen auf die Annahme einer bloßen Inhabitation des Göttlichen zurück, die wir oben schon abgewiesen haben, weil sich damit der Begriff des Gottmenschen von selbst aufhöbe *). Aber eben so wenig findet eine Absorption des Menschlichen oder eine Verwandlung in's Göttliche statt, was seine Gleichwesentlichkeit mit uns zerstörte. Beide Fassungen schließt unsere Darstellung von selbst aus. Sie widersprechen auch gleicher Weise der Schrift und rauben überdies dem ganzen Erlösungswerk seine Bedeutung. Denn ist Göttliches und Menschliches in Christo blos äußerlich verknüpft, so fällt sein gesammtes Thun und Leiden lediglich

---

*) Vergl. Art. 1.

auf die menschliche Seite und hört, als blos menschliches, auf, ein erlösendes zu seyn; ist aber das Menschliche im Göttlichen aufgegangen, so verliert seine menschliche Thätigkeit ihre Wahrheit und sinkt zu einem blos doketischen Schein herab. — Im Gegensatz gegen diese irrigen Auffassungen (Nestorianism, Eutychianism) haben die kirchlichen Bestimmungen ihre volle Berechtigung: In Christo duo naturae, divina et humana, in unitate personae *ἀσυγχύτως* et *ἀχωρίστως*, inconfuse et inseparabiliter conjunctae sunt*). Allein das Hauptgewicht liegt immer auf dem Moment der Einheit; denn von dem Akt der unio hypostatica an, kann eigentlich von zwei gesonderten Naturen, von einem zwiefachen Bewußtseyn, von einem zwiefachen Willen nicht mehr die Rede seyn; sondern es ist Eine, ungetheilte Person des Gottmenschen (una indivisa persona), in welcher sich Göttliches und Menschliches so durchdringt, daß keines von beiden als für sich bestehend d. h. neben oder außerhalb des andern auch nur gedacht werden kann. (Unio arctissima, intima, realis). Hier gewinnen nun die Aussagen der Kirchenlehre: ad integritatem personae Christi incarnati non modo divina sed etiam humana natura pertinet (F. Conc. VIII. 11); ferner: nec *λόγος* extra carnem, nec caro extra *λόγον* u. s. w. ihre volle Bedeutung. Jede Abstraction aber, welche die Naturen auseinanderhalten will, erscheint entschieden falsch, weil in Concreto keine solche Trennung besteht. Selbst die Analogie von Leib und Seele, deren man sich gewöhnlich bedient, taugt durchaus nicht, um diese Verbindung zu erläutern. Sie ist zu äußerlich; eben so wenig das bekannte Gleichniß vom durchglühten Eisen, welches ohnehin auf das geistige Gebiet keine Anwendung leidet. Nur das Verhältniß des menschlichen *πνεῦμα* zu Seele und Leib, oder des h. Geistes zu den Wiedergeborenen bietet einen angemessenen Vergleichungspunkt dar. —

---

*) Vergl. auch Form. Conc. VIII. 7.

III. Communicatio idiomatum.

Verhält sich's mit der Person des Erlösers in der angegebenen Weise, so kann auch seine ganze Lebensthätigkeit nicht als eine zwiefache Reihe nebeneinanderhergehender oder ineinandergreifender Akte vorgestellt werden, sondern, wie die Person eine wahre lebendige Einheit ist, so ist auch sein Bewußtseyn, sein inneres Leben und sein äußeres Thun ein einheitliches und gehört gleicherweise den beiden Seiten seines Wesens an. Denn der göttliche Logos hat sich keine besondere Existenz (s. oben) und darum auch keine besondere Wirkungsweise neben oder außerhalb der menschlichen vorbehalten, vielmehr auch in dieser Hinsicht sich ganz in die Form des Menschlichen begeben. — Und hiemit ist zugleich die Möglichkeit einer natürlich-menschlichen Entwicklung auf der Basis der vorhandenen unio hypostatica gesetzt, aus welcher sich jene Lebenseinheit nach ihren einzelnen Momenten näher erklärt.

Wie nämlich das Selbstbewußtseyn in jedem Menschen zwar der Potenz nach von Anfang an vorhanden ist, aber erst auf dem Weg einer successiven Entwicklung zur Wirklichkeit kommt, so hat auch der Erlöser von vorn herein noch kein explicirtes Wissen um sein gottmenschliches Wesen. In der Kindheit weiß und fühlt er sich eben nur als Kind. Aber wie ihm allmählich das Bewußtseyn seiner innersten Natur aufgeht, so erschließt sich ihm damit zugleich das Bewußtseyn seiner Gottessohnschaft, seines Verhältnisses zum Vater, und seines Berufes zum Erlöser der Welt; ähnlicher Weise wie uns im Verlauf der natürlich-geistigen Entwicklung mit dem Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn unserer Gottverwandtschaft und unserer irdischen Bestimmung aufgeht. Es ist also ein Prozeß, in dem die Persönlichkeit des Gottmenschen wird, aber dieser Prozeß bewirkt nicht erst die Gemeinschaft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in ihm, sondern er hat sie zur Voraussetzung und bringt nur die vorhandene zum

Bewußtseyn. Dieses Bewußtseyn selbst ist daher weder einseitig als menschliches, noch als göttliches, sondern als ein einheitliches, d. h. als gottmenschliches zu denken *). —

Dasselbe was von seinem Bewußtseyn gilt deßhalb auch von seinem ganzen Leben und Thun. Es ist wie dieses ein einheitliches, gottmenschliches. Was er in der Ausübung seines Erlöserberufs auf Erden redet, empfindet, duldet, sein Mitgefühl mit dem Elend der Welt, seine Theilnahme an der Armuth und Schwachheit unserer Natur, der Kampf mit der Versuchung, der Schmerz und das Leiden — alle diese rein menschlichen Akte sind zugleich göttliche, weil sie von der Einen Person des Gottmenschen ausgehen. „Er ist, obwohl höher denn alle Engel, doch seinen Brüdern allerdinge gleich gewesen, auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott Hebr. 3, 17; er hat, wiewohl er Gottes Sohn war, doch an dem, daß er litt, gehorsam gelernt," Hebr. 5, 8. Daher bezeichnet auch die Schrift sein gesammtes Erlösungswerk bald als ἔργον des Menschensohnes bald als ἔργον des Gottessohnes. Sie sagt ὁ κύριος τῆς δόξης (Bezeichnung des Göttlichen)

*) Vermittelt wird jene Entwicklung bei ihm, wie bei uns, durch die Einflüsse des heil. Geistes, welche ihm aus allen den gottgeordneten Verhältnissen seines Jugendlebens, so wie insbesondere aus dem Wort seines Vaters entgegentraten; nur findet dabei der wesentliche Unterschied statt, daß, während die unsrige immer durch Sünde und Irrthum hindurchgeht, die seinige nicht nur rein von aller Befleckung blieb, sondern in einer Klarheit und Kontinuität sich entfaltete, kraft deren jeder Moment seines Lebens von demüthigem Gehorsam und heiliger Gottesliebe erfüllt, den lebendigen Impuls zu einem weitern Fortschritt in sich trug, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit des menschlichen Alters, mit Schleiermacher uns vorstellen können, als einen stetigen Uebergang der reinsten Unschuld in den einer geistigen Vollkräftigkeit, welche von Allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist.

wird gekreuzigt 1 Kor. 2, 8. aber auch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔπαθεν σαρκὶ Luc. 9, 22 ff. 1 Petr. 4, 1; sie bezieht sein Leiden einerseits auf die menschliche Natur und leitet andrerseits dessen weltversöhnende Kraft davon her, daß es Leiden des Gottessohnes ist, vergl. 1 Petr. 1, 19. 20. Matth. 20, 28 mit 1 Joh. 1, 7 αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Act. 20, 18. Eben deßhalb lassen wir uns auch das gewöhnliche Bedenken, es werde so das Göttliche in Christo zum Menschlichen herabgezogen, und des menschlichen Leidens theilhaftig gemacht, durchaus nicht irren. Vielmehr nehmen wir mit der Schrift nicht nur ein Mitwissen sondern eine reale Theilnahme, ein wirkliches Mitgefühl und Mitleiden der Gottheit des Erlösers mit den Zuständen und Leiden seiner Menschheit an*), ja wir betrachten dies als eine nothwendige Konsequenz der Menschwerdung und setzen gerade darein die ganze Bedeutung seines gesammten Thuns und Leidens, daß es ein gottmenschliches ist**). Wir sagen, das Obige zusammenfassend: Was der Erlöser als Mensch thut, das thut er auch als Gott.

Diese Wahrheit aber schließt unmittelbar die andere in sich, daß sein göttliches Thun auch sein menschliches ist. Denn wie das menschliche in und mit dem göttlichen, so kommt das göttliche Leben des Sohnes nur in und mit

---

*) Der eigentliche Nerv der oben angeführten St. Hebr. 5, 8. 4, 15. 5, 2. vergl. 2 Kor. 5, 19 mit Hebr. 1, 3 beruht gerade darauf, daß sein Leiden das des Gottessohnes ist.

**) Man pflegt sich auch hier auf das Verhältniß des Leibes und der Seele zu berufen. Wenn der Leib leidet, sagt man, so leide auch die Seele mit, obwohl in anderer Weise. Besser würde man jedoch daran erinnern, daß die Seele mit dem Leibe leiden kann, ohne durch dieses Mitleiden leidenschaftlich afficirt zu werden. Sie kann dabei ihre Ruhe in Gott, ihr stilles, gleichmäßiges Gemüthsleben bewahren — und so leidet auch die Gottheit mit der Menschheit, ohne ihre ewige Ruhe in sich zu verlieren. —

seinem menschlichen zur Aktivität. Das Licht, die Wahrheit, die Kraft des Logos durchdringt und durchleuchtet den menschlichen Geist also, daß auch hier nicht mehr geschieden werden kann. Sein göttliches Denken ist zugleich sein menschliches, so wie sein göttliches Wort im eigentlichsten Sinne ein menschliches ist. Jene Offenbarungen der Macht, jene Akte, die wir vorzugsweise der göttlichen Seite seines Wesens zuzuschreiben pflegen, — nicht nur die Wunder, die er in den Tagen seines Fleisches vollbrachte, auch die weit größeren, die er fortwährend wirkt, die Welterleuchtung, Joh. 8, 12, die Ueberwindung des geistigen und des leiblichen Todes, die Neubelebung, Joh. 5, 21 ff. Joh. 11, 25. 26, die Herrschaft über die Kirche, die Austheilung der Gnaden-Gaben, Ephes. 4, 10, die Mittheilung des Lebensbrodes Joh. 6, 51 ff., die Todtenerweckung und das Endgericht Joh. 5, 27 — sie gehören Alle auch seiner Menschheit an, weil sie von der Einen Person des Gottmenschen ausgehen. Dasselbe Subjekt, welches leidet und stirbt, erleuchtet und belebt die Welt, dasselbe Subjekt, welches die Wunder thut, theilt auch die Armuth und Beschränktheit des Fleisches. So weit der Logos die göttliche Herrlichkeit besitzt und übt, so weit besitzt und übt er sie auch als Mensch*).

Dieser Besitz ist jedoch für ihn während der ganzen Dauer seiner irdischen Erlösungsthätigkeit ein beschränkter. Erst nach dem Schluß derselben tritt er in vollstem Maaße ein; die Herrlichkeit, deren sich der göttliche Logos entäußert hat, wird ihm als Gottmenschen zurückgegeben und damit eo ipso auch seiner Menschheit mitgetheilt. Demnach zerfällt das ganze Leben des Erlösers in zwei Abschnitte, — in den Stand der Erniedrigung und Erhöhung.

---

*) In diesem Sinn gefaßt, erhält der alte Kanon utraque forma agit cum alterius communione, seine volle Wahrheit.

IV. Status exinanitionis.

Sofern die Entäußerung mit der Menschwerdung unmittelbar zusammenfällt, hat sie den Logos zum Subjekt, sie reicht aber durch das ganze irdische Leben des Gottmenschen hindurch und gehört der ganzen Person an. Es lag nämlich im Rathschluß der Erlösung, daß der Erlöser die ganze Stufenfolge menschlicher Entwicklung durchgehen und nicht blos auf jeder derselben das göttliche Ebenbild darstellen, sondern auch auf alles Leiden der Menschheit mitfühlend und theilnehmend eingehen sollte. Nicht nur als ein Mensch, sondern wie der ärmste und niedrigste seiner Brüder sollte er durch dieses Leben wandeln und die Sünde in ihren Folgen, bis zum Kreuzestode, an sich erfahren, um stellvertretend das Opfer der Versöhnung zu bringen. Diesem ewigen Rathschluß gemäß hat sich der Sohn zur Menschwerdung bestimmt. Kraft der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm findet er sich nun auch als Mensch von demselben Rathschluß von vorn herein bestimmt, und indem er mit seinem menschlichen Willen auf jenen Willen des Vaters eingeht, entschließt er sich, für alle Stadien und Zustände seines zeitlichen Lebens auf die göttliche Herrlichkeit zu verzichten, deren er sich schon in der Menschwerdung begeben hat, so daß nun diese einmalige That der Selbstverläugnung zur fortwährenden That des ganzen Gottmenschen wird, in der sich das göttliche Wunder des Anfangs auch menschlich fortsetzt und vollendet. Dies ist die Erniedrigung. Sie ist insofern eine freie That, als der Zustand dieser Gebundenheit die Folge des freien Willens der ewigen Liebe war und zeitlich sich im freien und stetigen Gehorsam des Sohnes offenbart; sie reicht aber noch weiter als die in der Menschwerdung mitenthaltene Selbstentäußerung, weil sie sich auch auf das Maaß der *δόξα* bezieht, welches der Erlöser für das Stadium seines irdischen Lebens sich vorbehalten hat. (S. oben). Denn sie besteht gerade darin, daß er zu Gott in das Verhältniß eines *δοῦλος* tritt, und für jeden Akt seiner

erlösenden Thätigkeit, für jeden Schritt seines Lebens sich ihm in demüthigem Gehorsam willig unterordnend, von der göttlichen Macht und Lebensfülle, so weit er sie potentia besitzt, nur da, und nur so weit, als es der Wille des Vaters gestattet, Gebrauch macht, und Gebrauch machen kann. Phil. 2, 6. 7. mit Joh. 5, 19 und 30 οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀφ' ἐμαυτοῦ οὐδέν. Dieses Nichtkönnen ist, wenn man so sagen darf, nicht sowohl ein metaphysisches als ein ethisches, und bezeichnet eben jene innerliche und durchgängige Bedingtheit durch den Auftrag des Vaters. Auf seine Offenbarung, auf sein Geheiß führt daher der Erniedrigte Alles zurück. — Es zeigt sich dies besonders an den Wundern, die er thut. Denn während er diese einerseits als seine Werke, als Offenbarungen der ihm einwohnenden δόξα bezeichnet, Joh 1, 52 u. 2, 11, während er mit seinem Machtwort die Seuchen heilt, durch sein Gebet die Teufel austreibt und wie der Herr über die Kräfte der Natur gebietet, nennt er sie die Werke andrerseits, welche der Vater thut, (τὰ ἔργα ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατήρ, ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα, Joh. 5, 36. 14, 11) und vollbringt sie im Aufsehen auf sein Geheiß, ja er wendet sich am Grab des Lazarus um Erhörung an den Vater. Diese Erscheinungen aber stehen keineswegs vereinzelt da, sondern sind nur der Ausdruck eines Verhältnisses, das durch sein ganzes Leben hindurchgeht; wir sehen ihn überall nicht sowohl einen wirklichen Besitz verhüllen, als auf einen Besitz verzichten, der ihm als Gottmenschen zukam. Und in sofern werden wir sagen, daß die Erniedrigung keine bloße κρύψις weder κατὰ τὴν χρῆσιν noch κατὰ τὴν κτῆσιν war, sondern eine wahre κένωσις, — ein wirkliches Aufgeben der göttlichen Herrlichkeit, insbesondere, um die einzelnen Momente sogleich näher zu bezeichnen: der Allmacht, der Allgegenwart und Allwissenheit.

Denn was zunächst den göttlichen Machtgebrauch betrifft, so enthielt sich Christus desselben nicht so, als ob er ihn verborgener Weise nebenher geübt hätte; dieß wäre simulatio;

er regierte nicht etwa als Gott die Welt, während er als Mensch auf Erden wandelte, und litt. Er besaß überhaupt in dieser Zeit die göttliche Macht nicht in ihrer absoluten Fülle *), wie er denn auch keine andere Herrschaft ausübte, als die der Wahrheit und der Liebe, kein anderes Mittel anwandte, um sich die Gemüther zu unterwerfen, als das Wort des Evangeliums. Man kann sagen, seine ganze Machtübung ging in seiner erlösenden Thätigkeit auf und manifestirte sich lediglich in und durch seine Erniedrigung, wie sie denn auch den demüthigen Charakter derselben theilte. Ihr Grundzug ist barmherzige Herablassung. Selbst die Wunder, die er thut, sind ihm vom Vater gegeben Joh. 5, 36. Apostgesch. 2, 22, und darum kein Zeichen des unbedingten Besitzes absoluter Macht Sie haben ihre Analogie an den A. Testamentlichen, ob sie wohl weit über diese hinausreichen, und das Wort des Erlösers, „er sey der, in welchem der Vater ist und wirkt,“ Joh. 14, 10, thatsächlich erweisen. Vgl. Joh. 5, 36.

Dasselbe gilt von der Allgegenwart. Denn so wenig er in diesem Stadium seines Lebens die Welt beherrschte, so wenig erfüllte er sie allgegenwärtig mit seinem Leben, sondern sein Daseyn und seine Wirksamkeit beschränkte sich auf den engen Schauplatz der Erlösungsthätigkeit. Es findet sich keine Stelle der Schrift, die das Gegentheil auch nur andeutete, denn Joh. 3, 13 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ wird wohl nur entweder aus 1, 18, und also nicht lokal zu erklären seyn, oder als Bezeichnung für sein früheres Verhältniß zum Vater gefaßt werden müssen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es endlich mit seinem Wissen. Denn seine Erkenntniß entwickelte sich nicht nur successiv, Luc. 5, 52, sondern hatte auch bei aller Reinheit und Voll-

---

*) Alle Stellen, auf die man sich für das Gegentheil berief, sehen entweder, wie Phil. 2, 9. Ephes. 1, 22 auf den status exaltationis hinaus, oder beweisen doch das nicht, was man will, wie Matth. 11, 27. 9, 6.

kommenheit ihre Grenze, nämlich an den Erfordernissen der Erlösung. Dazu bedurfte es sowohl einer durchdringenden, untrüglichen Kenntniß des menschlichen Herzens, als eines vollkommenen Wissens um den Rath und Willen des Vaters, und beides besaß auch der Herr nach seinem eigenen Zeugniß, vgl. Joh. 1, 48. (Nathanael) Matth. 9, 4. Luc. 5, 22. Joh. 16, 30, mit Joh. 1, 18. 3. 11. Matth. 11, 27. Joh. 8, 55 *ἐγὼ οἶδα αὐτόν*, 17, 25 — ohne jedoch die einzelnen Zeitmomente zu wissen, in denen sich die Zukunft seines Reichs entwickeln sollte Marc. 13, 32, weshalb auch seine Voraussagungen den Charakter der Weissagung tragen. Dies gilt aber nicht von diesem einzelnen Fall allein, sondern von seinem ganzen irdischen Leben *); es wird ihm immer erst mittelst des heil. Geistes durch die Schrift des Alten Bundes und durch die ganze göttliche Lebensführung offenbar, wenn Zeit und Stunde zu einer bestimmten Thätigkeit gekommen ist, vergl. das *καιρὸς πάρεστιν* Luc. 18, 31. Matth. 26, 31 mit Joh. 7, 6. 10 — und gerade darin, daß er diesen göttlichen Willen in jedem Augenblick vollzieht, bewährt sich sein dienender Gehorsam in der Knechtsgestalt **).

---

*) Ueber die Stellen, in welchen dem Erlöser die *καρδιογνωσία* zugeeignet wird, s. oben. — Wie mißlich in Beziehung auf Marc. 13, 32 die Unterscheidung der alten Dogmatiker zwischen scientia divina, nach welcher der Erlöser Alles gewußt habe, und zwischen scientia habitualis, juxta quam diem judicii vere ignoravit sey, bedarf keines Beweises. Sie zeigt am besten die Nothwendigkeit der obigen Limitation.

**) Offenbar war die bekannte Auffassungsweise der Tübinger Schule die konsequentere. Aber eben an dieser Konsequenz (Vgl. Cotta, Dissert. II. bei Gerhard L. theol. IV. p. 60 ff.) mußte die Haltungslosigkeit der Theorie offenbar werden. Wenn aber die Gießener Theologen ihnen gegenüber eine vera, realis atque omnimoda abstinentia ab usu divinae majestatis behaupteten, wenn sie u. a.

Alle Akte dieser Periode sind demnach Akte der Selbstverläugnung, und bilden in ihren hervortretenden Stadien (den sogenannten Stufen der exinanitio) die Hauptmomente seines Werkes. Die Geburt ist die Grundbedingung des Ganzen. Das Lehramt schließt sich an die Taufe an, in der er das *πνεῦμα προφητικόν* und damit die Ausrüstung zu seinem Beruf empfing; das Priesterliche vollendet sich in seinem leidensvollen Tod, in dem die Erniedrigung ihre höchste Stufe erreicht und bis zur Verlassung von seinem Vater steigt ꝛc. Das königliche Amt sieht zwar auch schon auf Früheres zurück, tritt jedoch erst mit der Auffahrt ein. Wie also der Erlöser schon seiner Person nach die Versöhnung ist, so enthält die geschichtliche Entwicklung derselben alle Momente des großen Versöhnungs-Werkes und die wesentliche Zusammengehörigkeit beider tritt ins rechte Licht.

V. Status exaltationis.

Unmittelbar an die Erniedrigung des Erlösers schließt sich seine Erhöhung an, welche darin besteht, daß er seiner ganzen Person nach in den Vollbesitz und Vollgebrauch jener Herrlichkeit wieder eintritt, deren er sich begeben hat. Auch dieß gehört wesentlich mit zum Werk der Erlösung und empfängt erst aus dem Zusammenhang mit ihr sein rechtes Licht. Es ist nämlich der Zweck derselben die Menschheit nicht nur von der

---

die wirkliche Allgegenwart der menschlichen Natur aufgaben und die faktische Weltherrschaft nur der göttlichen Natur zuschrieben, so konnten sie dies nur im Widerspruch mit ihrer sonstigen Lehre von der communic. idiomat. thun; weßhalb auch die Sächsischen Theologen wieder einigermaßen einlenken mußten. Eben deßhalb ist aber auch ihr Vermittlungsversuch (Solida et verbo Dei et libro Concordiae congrua decisio J. 1624) ein ungenügender und beweist nur, daß man entweder einen Schritt rückwärts oder vorwärts in der Bestimmung der exinanitio thun müsse.

Schuld der Sünde zu befreien und sie so, objectiver Weise zum Gegenstand der göttlichen Gnade zu machen, sie will der erlösten auch ein neues göttliches Leben mittheilen und sie zu einem Reiche Gottes verbinden. Die Bewirkung einer solchen Lebensgemeinschaft durch Christum setzt einen entsprechenden Zustand auf seiner Seite voraus. Denn wie er nur als der Erniedrigte durch Thun und Leiden die Versöhnung der Welt stiften konnte, so kann er ihr die göttliche Lebensfülle erst dann mittheilen, wenn er sie selbst in absoluter Weise besitzt. Joh. 16, 7. 7, 39 Akt. 2, 33. Deßhalb empfängt er sie jetzt, nachdem die exinanitio ihren Höhepunkt erreicht hat, zurück, und zwar für seine ganze Person. Der Vater gibt sie ihm wieder, zum Lohn für den bewiesenen und bewährten Gehorsam Luc. 24, 26. Joh. 13, 3. 17, 5. Phil. 2, 10; aber dieser Akt des Vaters ist zugleich die That des Sohnes und findet an der Entäußerung ihr Gegenbild. Hat dort der Logos, sich selbst beschränkend, sein göttliches Seyn in die Form des menschlichen begeben, um fortan in menschlicher Weise zu existiren und zu wirken, so nimmt er nun die Fülle der göttlichen δόξα zurück, um sie fortan auch als Mensch zu haben und seiner Menschheit nach sie zu besitzen und zu manifestiren. Hat dort die göttliche That der Selbstbeschränkung durch das ganze Stadium seines irdischen Lebens hindurch sich menschlich fortgesetzt, so setzt sich jetzt die göttliche Selbstthat der Erhöhung in seiner Menschheit fort, also daß auch diese ein fortlaufender Prozeß wird, der sich durch einzelne Stadien hindurchbewegt, (Auferstehung, Auffahrt u. s. w.) bis zur Vollendung. Dasselbe Subjekt, welches um unsertwillen arm geworden ist, wird nun zur Theilnahme an der göttlichen Macht und Gewalt erhoben, zum Herrn über das ganze Universum, zum Haupt der Gemeinde gesetzt, Matth. 26, 64. 28, 20. Phil. 2, 9. 10. Ephes. 1, 21. 22; derselbe Christus, der am Kreuze wie ein Missethäter starb, ist jetzt über Alles erhöhet, damit er den unendlichen Reichthum seines Lebens in die ganze erlöste Menschheit ergieße, Ephes. 4, 10.

1, 23 (πλήρωμα). Damit tritt dann diejenige Existenzweise an ihm hervor, zu welcher schon mit der Menschwerdung die Möglichkeit gegeben war, deren er sich aber in dem Moment derselben entäußert hatte — und dies ist nicht etwa als eine vollkommenere Gemeinschaft beider Naturen, nicht als eine sich steigernde Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen, wodurch die Inkarnation erst ihre Vollendung erreicht hätte, zu denken; nicht das Verhältniß der beiden Seiten seines Wesens zu einander wird ein anderes, denn dies ist von vorn herein vollendet*); sondern das Verhältniß beider zur göttlichen δόξα hat sich geändert. Es ist eine Verklärung der ganzen Person des Erlösers, ein Akt, dessen Subjekt weder seine Gottheit noch seine Menschheit für sich — was überhaupt eine ganz falsche Abstraktion ist — sondern Er selbst, in der lebendigen Einheit seines gottmenschlichen Wesens ist. Deßhalb ist auch die ganze erlösende Thätigkeit, welche er als der Erhöhete ausübt, in demselben Sinne, wie im Stande der Erniedrigung, eine einheitliche, und wirkt dabei die Menschheit so wenig wie dort als bloßes Organ des Logos d. h. als selbstloses Medium mit, sondern in freier Selbstthätigkeit**). Ihr Thun ist zugleich das Thun des Göttlichen und umgekehrt, d. h. es ist ein gottmenschliches.

Die Möglichkeit einer solchen Verklärung seiner menschlichen Natur ward theils schon durch die unio hypostatica und das damit gegebene Verhältniß zum Logos begründet, theils wird sie durch den ganzen Stand der Erniedrigung vermittelt. Denn gerade dadurch, daß sich hier der Erlöser

*) Wie ja auch im Verlauf der menschlichen Lebensentwicklung nicht etwa Leib und Seele sich inniger durchdringen, sondern es wächst der ganze Mensch nach Leib und Seele — mit dem einem das andere.

**) Nicht ministerialiter sondern auctoritative sagen mit Recht die alten Dogmatiker.

in völligem Gehorsam unter den Willen des Vaters begab und auf alle Eigenheit verzichtend, in Versuchung, Leiden, Schmerz und Tod sich ganz zum Organ desselben machte, erlangte er nach der menschlichen Seite seines Wesens eine Vollendung, die ihn zur Receptivität der vollen Gottesfülle befähigte, Hebr. 2, 10. 5, 9 *). Jede Uebung im Gehorsam, jede Bethätigung der Demuth steigert die Empfänglichkeit für den Machtbesitz, die Fähigkeit zur Herrschaft. So wird ihm die Selbstverläugnung das Mittel zur Verherrlichung, der Weg in die unterste Tiefe der Uebergang zur höchsten Höhe, zur Besitznahme Alles dessen, was er in heiligem Gehorsam und in erbarmender Liebe dahingegeben hat, vergl. Joh. 13, 3. *πάντα κ. τ. λ.* Joh. 16, 15. *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστιν,* Joh. 17, 5. Kol. 2, 9. *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.*

Sehen wir näher zu, was denn eigentlich durch solche Begabung an die Menschheit des Erlösers mitgetheilt wird, so ist es nicht das Wesen des *λόγος*, welches sich ja schon kraft der Menschwerdung zu ihrem substanziellen Lebensgrund bestimmt hat, sondern es sind die Eigenschaften desselben, die Fülle seiner Manifestationen nach Außen; diese durchdringen und durchleuchten seine Menschheit so, daß sie sich durch sie und mittelst ihrer bethätigen, ohne sich deßhalb an sie zu verlieren. Sie bleiben immer Qualitäten des Logos, protenziren aber in ihrer lebendigen Ein- und Durchwirkung die menschliche Natur dergestalt, daß sie, in der persönlichen Verbindung mit ihm, allwissend, allmächtig, allgegenwärtig wird, — und so wiederholen wir auch hier wieder den, in Beziehung auf die Entäußerung oben aufgestellten, Kanon: So weit der Logos die göttliche Herrlichkeit besitzt und übt, so weit besitzt und übt er sie auch als Mensch.

Wie wenig aber hierdurch der Wahrheit seiner Mensch-

*) Ueber *τελείωσις τελειῶν* vergl. Tholucks Kommentar zu den Brief an die Hebr. zu den angef. Stellen und Beil. II, 117.

heit Eintrag geschieht, das erhellt schon aus der Analogie, welche die Zustände der Wiedergeborenen darbietet. Denn was zunächst den menschlichen Geist betrifft, so kann eine Erweiterung des Gottesbewußtseyns bis zum vollkommenen, göttlichen Wissen sein Wesen nicht aufheben, weil dieses als gottverwandt, zur Aneignung der absoluten Wahrheit organisirt ist; wie denn die Erlösten noch während der irdischen Beschränktheit eines Einblicks in ihre Tiefen gewürdigt werden, und dazu die Verheißung haben, dereinst Gott so zu erkennen, wie sie von ihm erkannt sind, 1 Kor. 13, 12. Dasselbe gilt von dem Besitz absoluter Macht- und Lebensfülle und deren Bethätigung. Denn auch die Wiedergeborenen haben an dem neuen Leben, das ihnen der Glaube vermittelt, eine Macht, die Sünde und den Tod zu überwinden; es wird ihnen eine Quelle großer, die Welt erneuernder und bewegender Geisteswirkungen; aber dieses Leben Christi in ihnen verflüchtigt oder verallgemeinert ihre Persönlichkeit nicht, vielmehr wird diese nur um so bestimmter, entschiedener, ausgeprägter, je energischer sein Geist sie durchdringt. Je reicher die Fülle des göttlichen Lebens in das menschliche sich ergießt, desto mehr gewinnt dieses an konkreter Selbstständigkeit — warum sollte nun dieses allgemeine Gesetz bei dem Erlöser in's Gegentheil umschlagen, weil er dieses Leben in seiner Totalität nicht nur hat, sondern auch bethätigt? Auch dürfen wir nicht vergessen, daß unser Geschlecht ursprünglich zu einem Machtbesitz und zu einer Herrschaft berufen war, von deren Umfang wir kaum mehr eine Ahnung haben. Vergl. Genes. 1, 26 mit Psalm 8. Dieselbe Herrschaft aber schreibt die Schrift dem verherrlichten Erlöser zu, wenn sie die Worte des Psalmes auf ihn anwendet: *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτȣ̃*, Ephes. 1, 22. „Was der erste Adam nach göttlicher Bestimmung sein und werden sollte, das ist in Christo zu seiner Erfüllung gekommen.“ (1 Kor. 15, 45). Und so bliebe denn nur noch die Allgegenwart übrig. Daß diese dem menschlichen

Geiste des Erhöheten eignen müsse, liegt schon in dem allgemeinen Wesen des Geistes, welcher an die Schranken des Raumes nicht gebunden ist, was aber den Leib betrifft, so widerstreitet eine freiere und ungebundenere Gegenwärtigkeit seiner Natur nicht im mindesten. Denn es gehört keineswegs zum Wesen des Somatischen in der lokalen Beschränktheit zu existiren, welche dermalen unsern Körpern eignet. 1 Kor. 15, 35 ff. Es kann unendlich potenzirt und vergeistigt werden, ohne doch aufzuhören *σῶμα* zu sein. Schon die Kräfte der Natur walten, wenn sie ihrer Gebundenheit entkleidet sind, in freier Weise, und namentlich reicht das Licht weit über die uns gesetzten Schranken des Raumes hinaus. Es durchdringt in Einem Moment die weitesten Regionen, es erfüllt Himmel und Erde, ohne deßhalb Geist zu seyn. Mit dieser Analogie wollen wir die Sache, um die es sich hier handelt, nicht erklären; aber so viel geht doch daraus hervor, daß wir nichts der Natur des Somatischen oder Dynamischen Widersprechendes aussagen, wenn wir behaupten, der verklärte Leib des Erlösers habe die Fähigkeit, dem Geiste zum freien und adäquaten Organ seiner Wirksamkeit zu dienen, wie und wo dieser will (quando et quomodo Christo visum est). Eine absolute Ubiquität legen auch wir dem *σῶμα* seiner Herrlichkeit nicht bei.

Wie die Erniedrigung so hat auch die Erhöhung ihre Stufen. Erst werden die Momente der ersteren zurückgenommen, dann tritt der Vollbesitz der *δόξα* ein. Ihr Anfangspunkt schließt sich an die unterste Stufe der exinanitio an, und besteht darin, daß die göttliche Lebensfülle den abgeschiedenen Geist des Erlösers durchdringt und von da aus den Leib belebt und verklärt. Mit dem Sitzen zur Rechten erreicht dann dieser Prozeß nach innen hin seine Vollendung und es ist Alles zur Fülle der wirklichen Bethätigung gekommen, was dem Wesen nach schon mit der Menschwerdung gegeben war. So hat der Erlöser denjenigen vollkommenen Lebenszustand angetreten, von dem aus er die, im Stande der Erniedrigung voll-

brachte, Erlösung in die Welt einführen und sein Leben an sie mittheilen kann, und in dem Maaße er dies thut, manifestirt sich seine Herrlichkeit auch nach Außen. — Alle Lande werden seiner Ehre voll.

Fassen wir schlüßlich das Bisherige zur besseren Veranschaulichung zusammen. Dem Rathschluß der ewigen Liebe gemäß hat der Sohn Gottes, sich selbst entäußernd, die menschliche Natur angenommen und damit ein Verhältniß persönlicher Einheit mit ihr eingegangen, welches weder eine unterschiedlose Identität, noch ein bloßes Nebeneinander beider, sondern eine lebendige Durchdringung ist. Was der einen Seite seines Wesens angehört, das eignet auch der andern. Sein göttliches Seyn existirt und wirkt in menschlicher Form, und theilt alle Zustände seiner Menschheit, so wie es dieser hinwiederum sein Bewußtseyn, sein Leben und seine Fülle mittheilt. Insofern ist die communicatio idiomatum unmittelbar mit der Menschwerdung gegeben und vollendet *). Und dies gilt gleicherweise von beiden Ständen. Da jedoch der Besitz der göttlichen Herrlichkeit im ersten Stadium für den Logos ein beschränkter ist, so ist er es auch für die mit ihm geeinte Menschheit; indem er im andern Stadium die absolute Lebens- und Machtfülle zurückempfängt, wird sie auch der Menschheit zu Theil und diese dadurch zum Mitbesitz und Mitgebrauch derselben erhoben. Dies ist die Verklärung. Demnach wird der Erlöser nicht erst zum Gottmenschen im Verlauf dieser beiden Stadien; er ist es von dem Moment der Inkarnation an; und seine ganze geschichtliche Lebensentwicklung besteht nur darin, daß sich seine einheitliche Person in die tiefste Erniedrigung

*) Daher gibt es genau genommen, wenn man einmal diesen Ausdruck brauchen will, ein zwiefaches genus communic. idiom. ἰδιοποίησις u. κοινωνία τῶν ϑείων.

begab, um zur höchsten Verherrlichung aufzusteigen. — Was er aber auf diesem Wege leidet und thut, das thut und leidet er in heiliger Liebe als Stellvertreter unseres Geschlechtes. Es ist Gott selbst, der in ihm die Welt mit sich versöhnt, indem er die vollkommene Gerechtigkeit und das vollkommene Sühnopfer darbringt, wodurch allein unsere Gemeinschaft mit ihm wieder hergestellt werden konnte, welche die Sünde zerstört hat. Wie er sie in seinem Leben, Leiden und Sterben uns vermittelt hat, so besteht sie objektiver Weise auf ewig in seiner Person. Denn unsere, von ihm assumirte Natur, bleibt fortan die seine. In ihm ist das sündige Geschlecht auf immer seinem Vater angenehm gemacht, und damit für jedes Individuum die Möglichkeit gegeben, in jene Gemeinschaft mit Gott aufgenommen zu werden, welche die Bestimmung der Menschheit ist. Jesus Christus führt sie zum Ziel und bringt so ihre Idee zur Erfüllung.

Berichtigungen.

S. 3. Z. 13. st. einen l. einem.
S. 3. Z. 13. Bd. I. u. III.
S. 59. Z. 2. eine blos moralische — sola zu streichen.
S. 84. st. *ασωσαι* l. *σῶσαι*.
S. 86. Z. 8. noch niemals: ganz zu ergänzen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Thomasius, Gottfried,

Beiträge zur kirchlichen Christologie

Erlangen 1845

Polem. 2701 t

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776858-7